درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

مولانا محمد تقی عثمانی کی تقریر جامع ترمذی

مرتبہ

مولانا رشید اشرف سیفی

ناشر

مکتبہ دار العلوم کراچی ۱۴

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ...... ستمبر 2010ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست ابواب و مضامین "درس ترمذی" جلد اول

تمت الفہارس بعون اللہ ولطفہ

اشارات

حضرت شاہ صاحبؒ :- ---------- امام العصر استاذ المحدثین حضرت العلامہ مولانا انور شاہ صاحب کشمیری قدس سرہٗ

احقر :- ---------- استاذنا المحترم مولانا محمد تقی عثمانی دام اقبالہم

مرتّب :- ---------- رشید اشرف سیفی عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ،

پچھلے تقریباً دس سال سے دار العلوم کراچی میں جامع ترمذیؒ کا درس احقر کے سپرد ہے، احقر کو ہمیشہ یہ احساس رہا ہے کہ درسِ حدیث کے لئے جو علمی و عملی صلاحیتیں درکار ہیں، احقر ان سے تہی دامن ہے، اور کسی بھی اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ درسِ حدیث کی ذمہ داری قبول کرے، لیکن چونکہ اس درس کی مسند پر احقر کو بزرگوں کی طرف سے بٹھایا گیا تھا، اس لئے تعمیلِ حکم کو آئندہ کے لئے فالِ نیک سمجھکر یہ خدمت قبول کی جو اَب تک جاری ہے،

ابتداء میں جب میں نے اپنی نااہلی کے شدید احساس سے لرزتے ہوئے ترمذی شریف کا درس شروع کیا تو مجھے دور دور یہ تصوّر بھی نہ تھا کہ میں کبھی اپنے درس کی تقریر کو مرتب اور شائع کرنے پر آمادہ ہوسکوں گا، کیونکہ درس کی تقاریر کی اشاعت انہی حضرات کو سجتی ہے جو اس کے واقعی اہل ہوں، میں کیا؟ اور میری تقریر کیا؟ جو اُسے شائع کرنے کی کوشش کی جائے —— لیکن چند سال کے بعد مشکلات کی وجہ سے میں اس کتاب کی ترتیب و اشاعت پر راضی ہوگیا جو آج آپ کے سامنے ہے،

اس کی وجہ یہ تھی کہ درسِ حدیث، اور بالخصوص صحیح بخاریؒ اور جامع ترمذیؒ کے درس میں جو تقریر ہوتی ہے اور جو مباحث بیان کئے جاتے ہیں، طلباء کے پاس ان کا محفوظ رہنا بوجوہ ضروری ہے، یہ مباحث لکھے ہوئے محفوظ ہوں، تو صرف امتحانات کے موقع پر ہی کام نہیں آتے، بلکہ آئندہ کاموں میں بھی ان کی ضرورت پڑتی ہے، چنانچہ ان اسباق کی تقریر ضبط کرنے کا معمول شروع سے چلا آتا ہے شروع میں طلباء کے اندر علمی استعداد اور لکھنے کی مشق اس درجہ ہوتی تھی کہ استاذ خواہ کتنی روانی سے

تقریر کررہا ہو، وہ اس کی تقریر کا کم از کم خلاصہ اسی وقت اپنے پاس لکھ لیتے تھے، بلکہ ایسا بکثرت ہوتا تھا کہ استاذ کی تقریر اردو میں ہوتی، اور طلبا، اسی وقت اُسے عربی زبان میں منتقل کر کے لکھتے تھے، خود ہم نے بھی اپنے اساتذہ کی تقریریں عربی ہی میں قلمبند کی تھیں،

لیکن کچھ عرصے سے استعداد کے انحطاط اور قوتِ تحریر کی کمی عام ہو چکی ہے، اور اس کی بنا پر طلباء درس میں بیٹھکر تقریر لکھنے سے عاجز ہوتے جارہے ہیں، اس مشکل کے حل کے لئے طلباء کے اصرار پر بعض مدارس میں یہ طریقہ چل نکلا ہے کہ استاذ اپنی تقریر طلباء کو باقاعدہ اِملاء کراتا ہے، احقر نے جب درسِ ترمذی کا آغاز کیا، تو یہی طریقہ جاری تھا جس کی مجھے بھی پیروی کرنی پڑی، لیکن احقر نے محسوس کیا کہ اس طریقہ سے ایک طرف درس کی تاثیر اس کی رونق اور روانی اور مضامین کی آمد کا خون ہوکر رہ جاتا ہے، اور دوسری طرف درس کی رفتار اتنی سست ہوجاتی ہے کہ آخر سال میں ناقابلِ برداشت بوجھ پڑجاتا ہے، اور متعلقہ مباحث کا کوئی حق ادا نہیں ہو پاتا،

احقر اِس املاء کے طریقہ کو ختم کرنا چاہتا تھا، لیکن طلباء بیک زبان یہ کہتے تھے کہ اگر یہ طریقہ نہ رکھا گیا تو درس کی ساری تقریر ہوا میں اُڑجائے گی، ہمارے پاس کچھ محفوظ نہ رہے گا، اس مشکل کے حل کے لئے احقر نے چاہا کہ پچھلے سالوں میں جو تقریریں ہوئی ہیں، طلباء انھیں نوٹو کرا کر اپنے پاس رکھ لیں، لیکن عملاً اس میں بھی سخت دشواریاں پیش آئیں، بالآخر عاجز آکر اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ سالہائے گزشتہ کی کسی تقریر کو ایک مرتبہ شائع کردیا جائے تاکہ طلباء کی یہ شکایت بھی دور ہوسکے اور درس اپنی طبعی رفتار سے بھی محروم نہ ہو، چنانچہ مجھے اس تجویز پر راضی ہونا پڑا،

میرے خواہرزادہ عزیز مولوی رشید اشرف صاحب سلمہٗ نے بھی اپنے پڑھنے کے دوران احقر کی تقریر کو ضبط کیا تھا، جب تقریر کی اشاعت کا ارادہ ہوا تو انھوں نے یہ ذمہ داری قبول کی کہ وہ گزشتہ مختلف سالوں کی تقریریں طلباء سے حاصل کرکے اُن کے مباحث کو یکجا کریں، اور انھیں ایک مربوط کتابی شکل دیدیں، احقر نے بھی مطالعہ کے دوران بہت سی یادداشتیں جمع کی ہوئی تھیں وہ بھی احقر نے اُن کو دیدیں، تاکہ وہ ان سب کو ملاکر ایک جامع صورت دے سکیں،

عزیز موصوف سلمہٗ نے یہ کام ماشاءاللہ جس محنت، لگن، عرق ریزی اور قابلیت کے ساتھ انجام دیا، وہ احقر کے لئے باعثِ صد اطمینان ومسرّت ہے، اور اس پر اُن کے لئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، انھوں نے چار پانچ سالوں کی تقریریں سامنے رکھ کر پہلے انھیں یکجا کیا، پھر تقریر میں احادیث کے جتنے حوالے آئے تھے اُن سب کو اصل مآخذ میں نکال کر ان کی تخریج بھی درج کی اور ان کا

اصل متن بھی نقل کیا، جو حوالے نامکمل تھے انھیں مکمل کیا، احقر نے مطالعہ کے دوران جو یادداشتیں لکھی تھیں، انھیں بعض جگہ تقریر کے اصل متن میں سمو دیا، اور بعض جگہ انھیں حواشی کی صورت میں درج کردیا، اور پھر بعض مقامات پر اپنی طرف سے بھی کچھ مفید حواشی لکھے ہیں (اور یہ وہ حواشی ہیں جن کے آخر میں "از مرتب عفی عنہ" لکھا ہوا ہے) غرض اس تقریر کو اپنی طرف سے مکمل، مفید اور جامع بنانے میں انھوں نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اللہ تعالیٰ انھیں اس خدمت کا بہترین صلہ دنیا و آخرت میں عطا فرمائیں، اُن کے علم و عمل میں مزید ترقیات عطا فرمائیں، اور انھیں مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق بخشیں، آمین،

احقر کو اگرچہ اپنی مصروفیات کے سبب اس تقریر پر نظر ثانی کا موقع نہیں مل سکا، اور نہ میں ترتیب جدید کے بعد اسے باستیعاب دیکھ سکا ہوں، لیکن عزیز موصوف سلمہٗ دورانِ ترتیب احقر سے مشورے کرتے رہے ہیں، اور انھوں نے جس محنت کے ساتھ یہ کام کیا ہے اس کے پیشِ نظر احقر کو اطمینان ہے کہ یہ کتاب اپنی موجودہ شکل میں قابلِ اشاعت ہے، البتہ احقر کو اپنی علمی بے مائیگی کا پورا اعتراف ہے جس کی وجہ سے اس میں غلطیاں رہ جانے کا بھی امکان ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی جگہ ضبط و ترتیب میں کوئی خلل رہ گیا ہو، لیکن میں اس امید پر اسے شائع کر رہا ہوں کہ انشاء اللہ اہلِ علم کی نظر سے گزرنے کے بعد اس کی غلطیوں کی اصلاح ہو سکے گی، جو حضرات اس کی کسی غلطی کی نشاندہی فرمائیں گے وہ براہِ راست احقر پر احسان کریں گے، جس کے لئے میں شکر گزار ہوں گا،

جہاں تک طلباء کا تعلق ہے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ کتاب ان کی درسی ضروریات میں ممدّ و معاون ہوگی، اور اس میں حدیث و فقہ کے فنّی مباحث مفصّل شروح کے مقابلہ میں شاید زیادہ انضباط کے ساتھ اُن کے سامنے آجائیں گے، نیز بعض جدید مسائل جو سابقہ شروح میں دستیاب نہیں ہوسکتے، ان کا کم از کم تعارف اُن کے سامنے ہوجائے گا، خاص طور سے کتاب النکاح سے کتاب اللباس تک کے مباحث ایسے ہیں جو شروح کے ناتمام رہ جانے کی بناء پر عموماً طلباء کے سامنے نہیں آتے، امید ہے کہ یہ کتاب انشاء اللہ..... اُن مباحث میں بھی طلباء کی مفید خدمت کرسکے گی،

آخر میں طلباء سے چند گزارشات کرنا چاہتا ہوں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ دَورۂ حدیث کے اسباق میں جو طویل فنّی مباحث بیان ہوتے ہیں اُن کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ انھیں لفظ بہ لفظ یاد کیا جائے، اور نہ یہ توقع رکھی جاسکتی ہے کہ یہ

مباحث اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ہمیشہ یاد رہیں گے، لیکن ان مباحث کا مقصد دراصل یہ ہے کہ ان کے ذریعہ طلباء علم حدیث کے مباحث کی نوعیت سمجھ سکیں، اور انھیں اس علم و فن سے ایک مناسبت پیدا ہو جائے جو اُن کے آئندہ مطالعہ کی راہ ہموار کر سکے، نیز ان مباحث کا اصل مقصد طلباء میں جذبۂ تحقیق پیدا کرنا ہے، لہٰذا طلباء کو صرف تقریر رٹنے پر ہرگز اکتفا نہیں کرنا چاہیئے، بلکہ تقریر میں جو باتیں بیان کی جا رہی ہیں اُن کو اچھی طرح سمجھ کر اپنی بساط کی حد تک اُن کا تنقیدی جائزہ لینا چاہیئے، اُن مباحث میں کھود کرید کر اپنے ذہن میں سوالات تیار کرنے چاہئیں، اُن سوالات کو اوّلاً استاذ سے حل کیا جائے اور ثانیاً ضرورت ہو تو متعلقہ غیر نصابی کتابوں میں اُن کا حل تلاش کیا جائے، ایک اچھے طالب علم کی پہچان یہی ہے کہ اس کے دل میں اگر کوئی سوال پیدا ہو تو جب تک اس کا تشفی بخش جواب معلوم نہ ہو جائے، اُسے چین نہ آئے، اُستاذ اپنے درس کے دوران اپنے مطالعہ اور تحقیق کے نتائج بیان کرتا ہے، لیکن کوئی بھی استاذ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس نے اپنی تقریر میں تمام ممکنہ پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے، اور اس کے بعد کوئی سوال یا اشکال باقی نہیں رہا، طلباء کو چاہیئے کہ وہ استاذ کی تقریر کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد علم کی صرف چند طیوں پر قناعت نہ کریں، بلکہ علم کی نہ مٹنے والی طلب اور نہ بجھنے والی پیاس پیدا کریں، دورۂ حدیث کے ان مباحث کا مقصد یہی پیاس پیدا کرنا ہے، اور اگر یہ پیاس پیدا نہ ہوئی تو صرف تقریر رٹ لینے سے امتحان میں رسمی کامیابی تو شاید ہو جائے، لیکن اُن تقریروں کا اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا،

دوسری گذارش یہ ہے کہ آجکل اکثر طلباء اپنی ساری توجہ تقریر میں بیان کئے جانے والے فنّی مباحث پر مرکوز رکھتے ہیں، لیکن متنِ حدیث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے حالانکہ یہ فنّی مباحث تو زوائد کی حیثیت رکھتے ہیں، علمِ حدیث کا اصل مغز تو احادیث کا متن ہی ہے، اس لئے طلباء سے احقر کا التماس ہے کہ وہ تقریر کی موشگافیوں میں اُلجھ کر متنِ حدیث سے غافل نہ ہوں، بلکہ حدیث کے متن کو جتنا ہو سکے یاد کرنے اور اس کا مفہوم اچھی طرح سمجھنے پر پوری توجہ دیں، تقریر کا اصل فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب اصل حدیث اچھی طرح ذہن نشین ہو چکی ہو، ورنہ حدیث کو لفظاً و معنیً سمجھے بغیر ان فنّی بحثوں کو یاد کر لینے کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے جسم پر لباس پہنے بغیر زیب و زینت کا اہتمام شروع کر دے، طلباء کو اس طرزِ عمل سے مکمل پرہیز کرنا چاہیئے،

اور آخر میں سب سے اہم گذارش یہ ہے کہ انسان علمی طور پر کتنا اعلیٰ مقام حاصل کر لے، حدیث کے متن، اس کی اسناد اور متعلقہ مباحث پر اُسے کتنا ہی عبور حاصل ہو جائے، لیکن یہ کتابی علم صرف

ایک ظاہری خول ہے، اور اگر اس کے ساتھ عمل کی روح نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرکاہ کی برابر قعت نہیں رکھتا، حدیث پڑھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس سے اتباع سنت کا اہتمام پیدا ہو، فضائل اعمال کا شوق بیدار ہو، خدا کے خوف، آخرت کی فکر، تعلق مع اللہ اور معاصی سے اجتناب میں ترقی ہو، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت میں اضافہ ہو، اگر حدیث پڑھنے کے دوران یہ چیزیں پیدا نہ ہوئیں تو خواہ کسی نے علمی طور پر کتنے مباحث یاد کر رکھے ہوں اس نے حدیث کا کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا،

لہٰذا دورۂ حدیث کے سال میں پہنچنے کے بعد اپنی زندگی میں ایک نمایاں تبدیلی لانے کی ضرورت ہے، اس زمانہ میں لایعنی مشاغل سے مکمل اجتناب کر کے دن رات یہ فکر رہنی چاہئے کہ ہمارے اعمال و اخلاق ہماری سیرت و کردار، ہمارے اقوال و افعال اُس سیرت طیبہ کے کتنے موافق ہیں، جو ہم صبح و شام پڑھ رہے ہیں، فضائل کی احادیث صرف تلاوت کی چیز نہیں ہیں، اور نہ صرف اس کام کے لئے ہیں کہ انھیں وعظ و تقریر میں بیان کیا جائے، وہ دراصل ہمارے لئے ہیں، ہماری زندگی سنوارنے کے لئے ہیں، اور اگر ہم اُن پر عمل نہ کریں تو اُن پر عمل کے لئے کوئی دوسری مخلوق پیدا نہیں ہوگی، لہٰذا حدیث پڑھنے کے دوران اعمال و اخلاق کی اصلاح کی بطور خاص فکر کرنی چاہئے، اور فضائل و مستحبات کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر حدیث کے علمی مباحث یاد کرنے میں کوئی کمی کوتاہی رہ جائے تو وہ اتنی خطرناک نہیں جتنی خطرناک بات یہ ہے کہ حدیث میں علمی مہارت پیدا کرنے کے باوجود اعمال و اخلاق اور سیرت و کردار میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہو، اور اگر خدانخواستہ اس علمی مہارت سے دل میں خود پسندی، تکبّر اور اپنی ذات کا پندار پیدا ہو جائے تو اس سے زیادہ مہلک چیز کوئی نہیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان بلاؤں سے محفوظ رکھے، آمین،

آخر میں طلباء سے ملتجیانہ درخواست ہے کہ وہ اس ناچیز کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں، اور اس کتاب سے جب انھیں کوئی فائدہ پہنچے تو حیًّا و میتًا احقر اور مرتّب سلّمہ کے لئے دعاء فرما دیا کریں،

وَمَا تَوْفِيْقِيْ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَظِيْمِ

احقر
محمد تقی عثمانی عفی عنہ
خادم الطلبۃ دار العلوم کراچی
۱۵؍ شوال المکرم ۱۴۰۱ھ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ؕ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی، اَمَّا بَعْدُ ۔

المُقَدَّمَۃ

اہل علم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر علم کے شروع میں خاص طور پر علم حدیث کی ابتداء میں اس علم کے مبادی سے متعلق کچھ مباحث بیان کرتے ہیں، ان مباحث کو "رؤس ثمانیہ" کہتے ہیں، جو آٹھ باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں :-

(۱) علم کی تعریف (۲) موضوع (۳) غرض وغایت (۴) وجہ تسمیہ (۵) علم کی فضیلت،
(۶) اس علم کی مصنفات کی اقسام (۷) علم کی تدوین کی تاریخ (۸) اجناس العلوم میں اس کا مقام،

ہم اس علم کے مقدمہ میں جو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں اُن میں یہ آٹھوں چیزیں بھی شامل ہوں گی اور ان کے علاوہ کچھ اور ضروری مباحث بھی ہیں، اس لئے اس مقدمہ کے مباحث "رؤس ثمانیہ" کی ترتیب سے قدرے مختلف ہوں گے،

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

لغتِ عرب کے امام علامہ جوہریؒ نے صحاح میں حدیث کے معنی اس طرح بیان کئے ہیں کہ "الحدیث الکلام قلیلہ وکثیرہ وجمعہ احادیث" یہ حدیث کے لغوی معنی ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث لغت کے اعتبار سے ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے، اور حدیث کے اصطلاحی معنیٰ میں علماء کی مختلف عبارتیں ہیں، لیکن یہ اختلافِ اقوال یا تو لفظی ہے یا اعتباری، اس موضوع پر سب سے بہترین بحث علامہ طاہر بن صالح الجزائریؒ نے اپنی کتاب ______

"توجیہ النظر فی اصول الاثر" میں کی ہے، (یہ چودھویں صدی کی ابتداء کے مشہور عالم ہیں اور ان کی کتاب "توجیہ النظر" علمِ اصولِ حدیث میں بڑی جامع کتاب ہے اور حال ہی میں مدینہ طیّبہ سے شائع ہوئی ہے) وہ فرماتے ہیں کہ دراصل حدیث علماءِ اصولِ فقہ کی اصطلاح میں کچھ اور ہے، اور محدّثین کی اصطلاح میں کچھ اور، اس لئے دونوں کی بیان کردہ تعریفوں میں فرق ہوگیا ہے،

اصولیّین کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے "اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم وافعالہ" اس تعریف میں تقریر بھی داخل ہے، اس لئے کہ افعال کا لفظ اس کو بھی شامل ہے، اسی طرح آپ کے احوالِ اختیاریہ بھی افعال کے لفظ میں داخل ہوجاتے ہیں، البتہ اس تعریف کی رُو سے وہ روایات حدیث کی تعریف میں نہیں آتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ غیر اختیاریہ کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً آپؐ کا حُلیۂ مبارک، آپؐ کی ولادت یا وفات کے واقعات کا بیان، لیکن علماءِ اصولِ فقہ کے نقطۂ نظر سے ایسی روایات کا حدیث کی تعریف سے خارج ہوجانا کچھ مضر نہیں، کیونکہ علماءِ اصولِ فقہ کا مقصد حدیث سے استنباطِ احکام ہے، اور ان کے نقطۂ نظر سے حدیث صرف وہ ہے جس سے کوئی حکم مستنبط ہوتا ہو، اور جن روایات میں آپؐ کے احوالِ غیر اختیاریہ بیان کئے گئے ہیں ان سے چونکہ کوئی حکم مستنبط نہیں ہوتا اس لئے ان کا حدیث کی تعریف سے خارج ہوجانا علماءِ اصولِ فقہ کے نزدیک مضر نہیں،

اس کے برخلاف حضرات محدّثین آپؐ کے احوالِ اختیاریہ وغیر اختیاریہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور ان کا مقصود استنباطِ احکام نہیں بلکہ ہر اُس روایت کو جمع کردینا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی بھی حیثیت سے منسوب ہو، اس لئے ان کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے: "اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم وافعالہ واحوالہ" اب یہ تعریف احوالِ غیر اختیاریہ کو بھی شامل ہوگئی، اسی تعریف کو حافظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" ص ۱۲ (المدینۃ المنورۃ ۱۳۸۸ھ) میں اس طرح پھیلایا ہے کہ "والحدیث لغۃ ضدّ القدیم واصطلاحاً ما اضیف الی النّبی صلی اللہ علیہ سلم قولاً لہ اوفعلاً اوتقریراً اوصفۃ حتی الحرکات والسکنات فی الیقظۃ والمنام"

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں اقوالِ مختلفہ

حدیث کی وجہِ تسمیہ یعنی اس کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ میں مناسبت کے بارے میں

بھی کئی اقوال ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں فرمایا کہ حدیث قدیم کی ضد ہے، کلام اللہ قدیم ہے، اس کے مقابلہ میں کلام الرسول کو حدیث کہدیا گیا، حافظ سخاویؒ نے بھی "فتح المغیث" میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہ وجہ تسمیہ بہت بعید معلوم ہوتی ہے،

علامہ عثمانیؒ نے "مقدمۂ فتح الملہم" میں ایک لطیف توجیہ ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ لفظ حدیث "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" سے ماخوذ ہے، درحقیقت باری تعالیٰ نے اس سورۃ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، اور ہر انعام پر شکر کرنے کا ایک طریقہ بتلایا ہے:-

(۱) اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى". اس انعام کے شکر میں آپؐ کو یہ حکم دیا گیا کہ فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ،

(۲) وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰى ۔ اس کے مقابلہ میں یہ حکم ہے کہ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ،

(۳) وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى ۔ اس میں "ضال" سے مراد احکام و شرائع سے بے خبر ہونا ہے، اور "ہدایت" سے مراد شرائع کی تعلیم ہی اس نعمت کے شکر کے بارے میں فرمایا گیا: وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ، یہاں "نعمت" سے مراد شرائع کی تعلیم ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو جن شرائع کی تعلیم فرمائی ہے ان کو آپؐ دوسروں تک پہنچائیں، آپؐ نے اپنے قول و فعل کے ذریعہ اس حکمِ قرآنی کی تعمیل فرمائی لہٰذا آپؐ کے اقوال و افعال کا نام "حدیث" رکھا گیا،

علامہ عثمانیؒ کی یہ توجیہ اگرچہ ایک لطیف توجیہ ہے لیکن نکتہ بعد الوقوع کی حیثیت رکھتی ہے، احقر کے نزدیک صاف اور بے غبار بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظِ "حدیث" کو مخصوص کرلینا استعارۃ العام للخاص کی قبیل سے ہے، اور اس استعارہ کے ماخذ خود رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات ہیں، جن میں خود آپؐ نے اپنے اقوال و افعال کے لئے لفظ "حدیث" استعمال فرمایا، چنانچہ ارشاد ہے: "حَدِّثُوْا عَنِّیْ وَلَا حَرَجَ"[۱]

---

[۱] صحیح مسلم ج ۲ ص ۴۱۴ کتاب الزھد باب التثبت فی الحدیث وحکم کتابۃ الحدیث فی حدیث ابی سعید الخدریؓ ۱۲

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: اللّٰھم ارحم خلفائی[1] قلنا یارسول اللہ ومن ھم خلفاءک؟ قال الذین یاتون من بعدی یروون احادیثی یعلّمونہا الناس اس حدیث کو بعض محدثین نے ضعیف بلکہ بعض نے موضوع قرار دیا ہے، لیکن قاضی عیاضؒ نے "الالماع الیٰ معرفۃ اصول الروایۃ وتقیید السماع میں باب فی شرف علم الحدیث وتشرف اھلہ"(ص) کے تحت اس حدیث کو بہت سی اسانید سے روایت کیا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث بے اصل نہیں ہے، نیز ایک اور روایت تعدّدِ طرق سے اس مفہوم کی منقول ہے کہ "من حفظ علیٰ اُمتی اربعین حدیثًا فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہًا وکنت لہٗ یوم القیامۃ شافعًا وشہیدًا" (مشکوٰۃ کتاب العلم فی الفصل الثالث ج ۱ ص ۳۶) یہ حدیث بھی اگرچہ سندًا ضعیف ہے، اور حافظ سخاویؒ نے "المقاصد الحسنۃ" میں اس کی تحقیق کی ہے، لیکن تعدّدِ طرق کی بناء پر اسے حسن لغیرہ کہا جا سکتا ہے، نیز مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱، ص ۳۲) میں کتاب العلم کی فصل اوّل کے تحت حضرت سمرہ بن جندبؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث مروی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حدّث عنی بحدیث یُرٰی انہ کذب فھو احد الکاذبین رواہ مسلم[2]، وعن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علیّ متعمدًا فلیتبوّأ مقعدہٗ من النار، رواہ الترمذی (مشکوٰۃ ص ۳۵ ج ۱ فی الفصل الثانی من کتاب العلم[3])

بہرحال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ حدیث کا استعمال زمانۂ مابعد کی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ خود رسولِ کریم سے ثابت ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں دوراز کار توجیہات کی کوئی حاجت نہیں،

حدیث کے معنی میں چند متقارب الفاظ

حدیث کے معنی میں چند الفاظ اور مستعمل ہوتے ہیں، یعنی روایت، اثر، خبر اور سنت۔

---

[1] اخرجہ ابونعیم احمد بن عبد اللہ الحافظ من طریق الطلحی ھذا فی اخبار اصبہان ج ۱ ص ۸۱ وفیہ "احادیثی وسنتی" والہیثمی فی مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۲۶ عن الطبرانی فی الاوسط والغزالی فی الاحیاء ج ۱ ص ۱۱ والسیوطی فی مفتاح الجنۃ " ۱۲ (فی تعلیقات الالماع الیٰ معرفۃ اصول الروایۃ وتقیید السماع ج ۱ ص ۱۸)

[2] اضافہ از مرتب۔ [3] اضافہ از مرتب عافاہ اللہ،

صحیح یہ ہے کہ یہ تمام الفاظ علماء حدیث کی اصطلاح میں مرادف ہیں، اور انھیں ایک دوسرے کے معنیٰ میں بکثرت استعمال کیا جاتا ہے، البتہ بعض حضرات نے ان اصطلاحات میں فرق کیا ہے، البتہ جہاں تک روایت کا تعلق ہے اس کا اطلاق بالاتفاق حدیث کے لغوی مفہوم پر ہوتا ہے، یعنی کوئی بھی واقعہ یا کوئی بھی قول خواہ وہ کسی کا ہو "روایت" کہلاتا ہے، باقی چار الفاظ کے بارے میں اختلاف ہے،

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حدیث صرف آنحضرتؐ کے اقوال و افعال اور احوال کو کہتے ہیں، بعض حضرات "خبر" کو بھی اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن بعض کے نزدیک دونوں میں تباین کی نسبت ہے، کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا نام ہے، اور خبر آپؐ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال و افعال کا، اور بعض کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے، خبر عام ہے اور آنحضرتؐ اور دوسرے حضرات کے اقوال و افعال کو بھی شامل ہے اور حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے،

فقہاء خراسان کی اصطلاح یہ ہے: "انّ الحدیث اسم للمرفوع والاثر اسم للموقوف علی الصحابۃ والتابعین" اسی مناسبت سے امام محمد بن الحسنؒ نے اپنی اس کتاب کا نام جس میں انھوں نے آثارِ موقوفہ ذکر کئے ہیں "کتاب الآثار" رکھا ہے، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں فقہاء خراسان ہی کی اصطلاح کو اختیار کیا ہے، لیکن امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم (ج ۱، ص ۶۳) میں لکھا ہے کہ جمہور خلف و سلف کے نزدیک حدیث و اثر میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا اطلاق احادیثِ مرفوعہ و موقوفہ و مقطوعہ سب پر ہوتا ہے، علامہ لکھنویؒ نے بھی "ظفر الامانی" (ص ۴ و ۵) میں اسی کو اختیار فرمایا ہے، سنّت کے بارے میں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے صرف عمل کا نام ہے، اور یہ احادیث ان میں شامل نہیں، لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ استعمالِ عام میں حدیث، خبر، اثر، اور سنت میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ حدیث کی مشہور کتاب "منتقی الاخبار من کلام سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم" میں لفظ خبر کو حدیث کا مرادف قرار دیا گیا ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے اپنی کتاب کا نام "شرح معانی الآثار" رکھا ہے، حالانکہ اس میں احادیث مرفوعہ بہت زیادہ ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک لفظ اثر حدیثِ مرفوع کو بھی شامل ہے، نیز حافظ ابن جریر طبریؒ نے اپنی ایک کتاب کا نام "تہذیب الآثار" رکھا ہے جس میں

مرفوع موقوف ہر طرح کی احادیث ہیں، اسی طرح امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ، نسائیؒ، ابن ماجہؒ، بیہقیؒ، دارقطنیؒ اور دارمیؒ وغیرہ نے اپنی کتب کو "السنن" کے نام سے یاد کیا ہے، حالانکہ ان میں قولی احادیث بکثرت موجود ہیں،

محدثین کا یہ طرزِ عمل بتلاتا ہے کہ محقق بات یہ ہے کہ عام استعمال میں یہ تمام الفاظ مرادف ہیں اور ایک کو دوسرے کی جگہ بکثرت استعمال کیا جاتا ہے،

(یہ بحث حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی انہاء السکن[1] میں حضرت شیخ عبدالفتاح ابوغدہ الحلبی کی تحقیق اور حاشیہ کے ساتھ موجود ہے)

علم الحدیث کی تعریف

یہاں تک صرف حدیث کی تعریف بیان ہوئی ہے، اب علمِ حدیث کی تعریف بھی سمجھنے کی ضرورت ہے، علم الحدیث کی تعریف میں بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں،

علامہ بدرالدین عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں علمِ حدیث کی یہ تعریف نقل کی ہے: علم یعرف به اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعاله واحواله" اور حافظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" میں یہ تعریف کی ہے: "معرفة ما اضیف الی النبیؐ قولاً له او فعلاً او تقریراً اوصفة" یہ دونوں تعریفیں بظاہر جامع ہیں، لیکن ان پر اشکال یہ ہے کہ اس میں احادیثِ موقوفہ ومقطوعہ شامل نہیں ہوتیں، حالانکہ علمِ حدیث میں تو ان سے بھی بحث کی جاتی ہے، اس اشکال سے بچنے کے لئے "فتح الباقی بشرح الفیۃ العراقی" میں علمِ حدیث کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "معرفة ما اضیف الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او الی صحابی او الی من دونه قولاً او فعلاً اوصفة او تقریراً" یہ تعریف اگرچہ جامع ہے، کیونکہ احادیثِ موقوفہ ومقطوعہ کو بھی شامل ہے، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ مانع نہیں ہے، کیونکہ اس میں "من دونه" کے الفاظ بہت عام ہیں، جو صحابہؓ وتابعینؒ کے علاوہ ملوک وامراء اور بعد کے لوگوں کو بھی شامل ہیں، ان کی وجہ سے علمِ تاریخ بھی علمِ حدیث میں شامل ہو جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحبِ تعریف کا منشاء بھی یہ تھا کہ علمِ تاریخ کو علمِ حدیث میں شامل رکھا جائے، اور یہ واقعہ ہے کہ ایک زمانہ دراز تک علمِ حدیث اور علمِ تاریخ میں کوئی فرق نہ تھا، اسی وجہ سے حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں اور شیخ محمد اعلیٰ تھانویؒ نے "کشاف اصطلاحات الفنون" میں علمِ حدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے

---

[1] اعلاء السنن کا یہ مقدمہ "قواعد فی علوم الحدیث" کے نام سے ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراچی سے شائع ہو چکا ہے ۱۲

اس کی رُو سے علمِ تاریخ بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے، انھوں نے لکھا ہے "جملۃ الاخبار المرویّات حدیث" لیکن یہ بات اُس وقت تک درست تھی جب تک علمِ حدیث اور علمِ تاریخ ایک ہی تھے، اور اور جب تک دونوں علیحدہ مدوّن نہیں تھے، لیکن جب بعد میں علمِ تاریخ کو بالکل مستقل حیثیت حاصل ہوگئی تو علمِ حدیث کی تعریف ایسی ہونی چاہئے جو تاریخ کو شامل نہ ہو، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اسی تعریف مذکورہ بالا میں ایک قید کا اضافہ کرکے یوں کہا جائے کہ "ھو معرفۃ ما اضیف الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او الیٰ صحابی او الیٰ من دونہ ممن یقتدی بھم فی الدین قولاً او فعلاً او صفۃً او تقریراً" اس قید سے بادشاہوں اور غیر علماء کے واقعات علمِ حدیث کی تعریف سے خارج ہوجائیں گے، اور مقتدیٰ حضرات کے واقعات داخل رہیں گے، کیونکہ حدیث کی کتابیں اُن سے بھری ہوئی ہیں، —— علمِ حدیث کی کچھ اور تعریفیں بھی مختلف حضرات سے منقول ہیں، اور بظاہر ان میں تعارض اور تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ علمِ حدیث کی متعدد اقسام ہیں، کسی نے ایک قسم کی تعریف کی، کسی نے دوسری قسم کی اور کسی نے سب اقسام کو جمع کر دیا، ہم نے جو تعریف اوپر ذکر کی وہ تمام اقسام کو شامل ہے، تاہم ہر قسم کو الگ سمجھنا بھی ضروری ہے،

انواعُ عِلمِ الحدیث

علامہ ابن الاکفانیؒ نے "ارشاد القاصد" میں لکھا ہے کہ علمِ حدیث کی ابتدائً ۲ قسمیں ہیں:۔

(۱) علم روایۃ الحدیث (۲) علم درایۃ الحدیث،

علم روایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے "ھو علم بنقل اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ بالسماع المتصل وضبطھا وتحریرھا"،

اور علم درایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے کہ "ھو علم یتعرف بہ انواع الروایۃ واحکامھا وشروط الرواۃ واصناف المرویات واستخراج معانیھا"

لہٰذا کسی حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ فلاں کتاب میں فلاں سند سے فلاں الفاظ کے ساتھ مروی ہے، یہ علم روایۃ الحدیث ہے، اور اس حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ... خبر واحد ہے یا مشہور، صحیح ہے یا ضعیف، متصل ہے یا منقطع، اس کے رجال ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، نیز اس حدیث سے کیا کیا احکام مستنبط ہوتے ہیں، اور کوئی تعارض تو نہیں ہے، اگر ہے تو کیونکر رفع کیا جاسکتا ہے، یہ سب باتیں علم درایۃ الحدیث سے متعلق ہیں،

بعض حضراتِ علماء نے علم درایۃ الحدیث اور علم اصولِ حدیث کو مرادف قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے "مقدمہ فتح الملہم" میں یہی رائے ظاہر فرمائی ہے، نیز مولانا محمد زکریا صاحب ظلہ العالی نے "اوجز المسالک" کے مقدمہ میں اسی طرف رجحان ظاہر فرمایا ہے، لیکن یہ بات محلِ نظر ہے، وجہ یہ ہے کہ اوپر ہم نے علم درایۃ الحدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے وہ علامہ ابن الاکفانیؒ سے منقول ہے، اور ہمارے علم کے مطابق علامہ موصوف نے پہلی بار علم حدیث کی یہ تقسیم کی ہے، بعد میں سب حضرات نے ان کا اتباع کیا ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ کی "تدریب الراوی" میں بھی یہ تقسیم علامہ ابن الاکفانیؒ ہی کے واسطے سے بیان کی گئی ہے، اس تعریف پر اگر غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصولِ حدیث مرادف نہیں ہیں، کیونکہ اس تعریف میں "استخراج معانی" کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت کے احکام کا استنباط بھی علم درایۃ الحدیث کا جزء ہے، حالانکہ علم اصولِ حدیث میں استخراجِ معانی سے کوئی بحث نہیں کی جاتی، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علمِ اصولِ حدیث کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے، علم درایۃ الحدیث عام ہے اور علم اصولِ حدیث خاص، اس تجزیہ کی روشنی میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث کی بھی ۲ دو شاخیں ہیں:

(۱) علم اصولِ الحدیث جس میں روایت کی اسنادی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے،

(۲) علم فقہ الحدیث جس میں کسی حدیث سے احکام و مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں،

موضوع علم الحدیث

بعض علماء نے فرمایا کہ علمِ حدیث کا موضوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال ہیں، بعض نے کہا کہ سند اور متن علمِ حدیث کا موضوع ہیں، لیکن زیادہ مقبول قول علامہ کرمانیؒ کا ہے، جنھوں نے فرمایا کہ ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم علمِ حدیث کا موضوع ہے،

علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں لکھا ہے کہ میرے استاذ علامہ محی الدین کافیجیؒ علامہ کرمانیؒ کے اس قول پر اعتراض کیا کرتے تھے کہ ذاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو علمِ طب کا موضوع ہو سکتی ہے، نہ کہ علمِ حدیث کا، لیکن علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے شیخ کی اس بات پر بڑا تعجب ہوتا ہے، اس لئے کہ علامہ کرمانیؒ نے ذات کو من حیث ہی ہی علمِ حدیث کا موضوع نہیں بتایا بلکہ "من حیث انہ رسول اللہ" موضوع قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ علمِ طب کا موضوع نہیں، لہٰذا کافیجیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، محقق بات یہی کہ ذاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ مطلق علمِ حدیث کا موضوع ہے، اور آپؐ کے اقوال و افعال علم روایۃ الحدیث کا موضوع ہیں، اور سند اور متن

علم درایۃ الحدیث کا،

علمِ حدیث کی غرض و غایت

علمِ حدیث کی غرض وغایت ہی "الاھتداء بھدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اور اخروی غایت تمام علومِ دینیہ کی ایک ہی ہے، یعنی "الفوز بسعادۃ الدارین"

شرف و فضیلت علمِ حدیث

جہاں تک علمِ حدیث کی شرافت اور فضیلت کا تعلق ہے وہ کسی طویل بیان کی محتاج نہیں ہے، قرآن وحدیث کی بے شمار نصوص اس علم کی فضیلت کو ثابت کرتی ہیں، یہاں ان کا استیعاب نہ مقصود ہے نہ ممکن، ضرورت ہو تو حافظ ابن عبدالبر اندلسیؒ کی کتاب "جامع بیان العلم وفضلہ" کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے، نیز اس علم کی فضیلت کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس کی بدولت بکثرت درود شریف پڑھنے کا موقع ملتا ہے، جس کے فضائل بے شمار ہیں،

اجناس العلوم

علماء نے فرمایا کہ علوم کی اوّلاً دو قسمیں ہیں، علوم نقلیہ اور علومِ عقلیہ، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، عالیہ اور آلیہ، علومِ عالیہ عقلیہ: جیسے فلسفہ، رملؔ[1]، جفرؔ[2]، نجوم وغیرہ، اور علومِ آلیہ عقلیہ جیسے منطق، اور آلیہ نقلیہ جیسے علوم عربیت مثلاً صرف ونحو اور بلاغت اور علومِ عالیہ نقلیہ جیسے تفسیر وحدیث اور فقہ وغیرہ، ان میں اشرف ترین یہ آخری قسم ہے، اور علمِ حدیث اسی سے متعلق ہے،

حُجّیۃ الحدیث

امتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا اس پر اجماع ہے کہ حدیث، قرآن کریم کے بعد دین کا دوسرا اہم ماخذ ہے، لیکن بیسویں صدی کے آغاز میں جب مسلمانوں پر مغربی اقوام کا سیاسی نظریاتی تسلط بڑھا تو کم علم مسلمانوں کا ایسا طبقہ وجود میں آیا جو مغربی افکار سے بیحد مرعوب تھا، وہ یہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں ترقی بغیر تقلید مغرب کے حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن اسلام کے بہت سے احکام اس کے راستہ میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے، اس لئے اس نے اسلام تحریف کا سلسلہ شروع کیا، تاکہ اسے مغربی افکار کے مطابق بنایا جاسکے، اس طبقہ کو "اہل تجدد" کہا جاتا ہے، ہندوستان میں سرسید احمد خان مصر میں طٰہٰ حسین، ترکی میں ضیاء گوک الپ اس طبقہ کے رہنما ہیں، اس طبقہ کے مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے تھے جب تک حدیث کو راستہ سے نہ ہٹایا جائے، کیونکہ احادیث میں زندگی کے ہر شعبہ

---

[1] یہ ایک علم ہے جس میں ریت پر لکیریں کھینچکر آئندہ کے حالات معلوم کئے جاتے ہیں، یہ علم ایک قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام کو اور دوسرے قول کے مطابق حضرت ادریس علیہ السلام کو سکھایا گیا تھا، لیکن اس زمانہ میں اس علم کا جاننے والا کوئی نہیں، اور اگر کوئی اس کا دعوٰی کرے تو جھوٹا ہے، از رشید اشرف عفی عنہ [2] اس علم میں اسرارِ حروف سے بحث کی جاتی ہے، اس کے ماہرین کا دعوٰی ہے کہ وہ اس کے ذریعے آئندہ کے حالات و واقعات کا پتہ لگالیتے ہیں، لیکن شرعی طور پر اس کی کوئی حیثیت نہیں، اور نہ ہی اس کا سیکھنا صحیح ہے، از مرتب عفی عنہ

سے متعلق ایسی مفصل ہدایات موجود ہیں جو مغربی افکار سے صراحۃً متصادم ہیں، چنانچہ اس طبقہ کے بعض افراد نے حدیث کو حجت ماننے سے انکار کیا، یہ آواز ہندوستان میں سب سے پہلے سرسید احمد خان اور ان کے رفیق مولوی چراغ علی نے بلند کی، لیکن انھوں نے انکارِ حدیث کے نظریہ کو علی الاعلان اور بوضاحت پیش کرنے کے بجائے یہ طریقہ اختیار کیا کہ جہاں کوئی حدیث اپنے مدعا کے خلاف نظر آئی اس کی صحت سے انکار کر دیا،.... خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، اور ساتھ ہی کہیں کہیں اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ یہ احادیث موجودہ دور میں حجت نہیں ہونی چاہئیں، اور اس کے ساتھ بعض مقامات پر مفید مطلب احادیث سے استدلال بھی کیا جاتا رہا، اسی ذریعہ سے تجارتی سود کو حلال کیا گیا، معجزات کا انکار کیا گیا، پردہ کا انکار کیا گیا، اور بہت سے مغربی نظریات کو سندِ جواز دی گئی،

ان کے بعد نظریۂ انکارِ حدیث میں اور ترقی ہوئی اور یہ نظریہ کسی قدر منظم طور سے عبداللہ چکڑالوی کی قیادت میں آگے بڑھا، اور یہ ایک فرقہ کا بانی تھا، جو اپنے آپ کو "اہلِ قرآن" کہتا تھا، اس کا مقصد حدیث سے کلیۃً انکار کرنا تھا، اس کے بعد اسلم جیراج پوری نے اہلِ قرآن سے ہٹ کر اس نظریہ کو اور آگے بڑھایا، یہاں تک کہ غلام احمد پرویز نے اس فتنہ کی باگ ڈور سنبھالی اور اسے ایک منظم نظریہ اور مکتبِ فکر کی شکل دیدی، نوجوانوں کے لئے اس کی تحریر میں بڑی کشش تھی، اس لئے اس کے زمانہ میں یہ فتنہ سب سے زیادہ پھیلا، یہاں ہم اس فتنہ کے بنیادی نظریات پر مختصر گفتگو کریں گے،

منکرینِ حدیث کے تین نظریات

منکرینِ حدیث کی طرف سے جو نظریات ابتک سامنے آئے ہیں وہ تین قسم کے ہیں،

(۱) رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ صرف قرآن پہنچانا تھا، اطاعت صرف قرآن کی واجب ہے، آپ کی اطاعت "من حیث الرسول" نہ صحابہ پر واجب تھی اور نہ ہم پر واجب ہے، (معاذ اللہ) اور وحی صرف متلو ہے، اور وحیِ غیر متلو کوئی چیز نہیں ہے، نیز قرآن کریم کو سمجھنے کے لئے حدیث کی حاجت نہیں

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات صحابہ پر تو حجت تھے لیکن ہم پر حجت نہیں،

(۳) آپ کے ارشادات تمام انسانوں پر حجت ہیں، لیکن موجودہ احادیث ہمارے پاس قابلِ اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس لئے ہم انھیں ماننے کے مکلف نہیں،

منکرینِ حدیث خواہ کسی طبقہ یا گروہ سے متعلق ہوں ان کی ہر تحریر ان تین نظریات میں سے کسی ایک کی ترجمانی کرتی ہے، اس لئے ہم اُن متضاد نظریات میں سے ہر ایک پر مختصر کلام کرتے ہیں،

نظریۂ اولیٰ کی تردید

(۱) وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا، اس آیت میں ارسالِ رسول کے علاوہ "وَحْيًا" ایک مستقل قسم ذکر کی گئی، یہی وحی غیر متلو ہے،

(۲) قرآن کریم میں ہے وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ اس میں "القبلہ" سے مراد بیت المقدس ہے، اور اس کی طرف رُخ کرنے کے حکم کو باری تعالیٰ نے جَعَلْنَا کے لفظ سے اپنی جانب منسوب فرمایا، حالانکہ پورے قرآن میں کہیں بھی بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اُسے اپنی طرف منسوب کر کے اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمایا کہ وحی غیر متلو کا حکم بھی اسی طرح واجب التعمیل ہے جس طرح وحی متلو کا،

(۳) عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ، اس آیت میں لیالیِ رمضان کے اندر جماع کرنے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، اور بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم یہ واضح کر رہا ہے کہ اس سے پہلے حرمتِ جماع کا حکم آیا تھا، حالانکہ یہ حکم قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اس کی مخالفت قرآن کریم کی نظر میں خیانت تھی،

(۴) وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ (الیٰ قولہ تعالیٰ) وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰى لَكُمْ، یہ آیت غزوۂ احد کے موقع پر نازل ہوئی، اور اس میں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غزوۂ بدر میں نزولِ ملائکہ کی پیشینگوئی فرمائی تھی، حالانکہ یہ پیشینگوئی قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھی،

(۵) وَاِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ اِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ، اس میں بھی جس وعدہ کا ذکر ہے وہ وحیِ غیر متلو کے ذریعہ ہوا تھا، کیونکہ قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں،

(۶) وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَاَعْرَضَ عَنْۢ بَعْضٍ، فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْۢبَاَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّاَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ اس میں صاف مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کا پورا واقعہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر فرما دیا اور قرآن میں کہیں یہ واقعہ مذکور نہیں، لامحالہ یہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا،

(۷) سَيَقُوْلُ الْمُخَلَّفُوْنَ اِذَا انْطَلَقْتُمْ اِلٰى مَغَانِمَ لِتَاْخُذُوْهَا

ذَرُوْنَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلَامَ اللّٰهِ قُلْ لَّنْ تَتَّبِعُوْنَا كَذٰلِكُمْ قَالَ اللّٰهُ مِنْ قَبْلُ، اس آیت میں یہ مذکور ہے کہ منافقین کے غزوۂ خیبر میں شریک نہ ہونے کی پیشین گوئی اللہ تعالیٰ نے پہلے سے فرمادی تھی، ظاہر ہے کہ یہ پیشین گوئی بھی وحیِ غیر متلو کے ذریعہ تھی، کیونکہ قرآن کریم میں اس کا کہیں اور ذکر نہیں ہے،

⑧ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائضِ منصبی بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ، نیز ارشاد ہے وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ، ان آیتوں سے صاف واضح ہے کہ آپؐ کا منصب ایک ڈاکیے کی طرح (معاذ اللہ) محض پیغام پہنچا دینا ہی نہیں تھا، بلکہ تعلیمِ کتاب و حکمت اور تبیین و تشریح بھی تھا، اب سوال یہ ہے کہ اگر آپؐ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب و حکمت کی تبیین کس طرح ہو سکتی ہے؟ کیا کتاب اللہ کی تبیین و تشریح کے لئے آپؐ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی؟ اور ظاہر ہے کہ اس کے بغیر تعلیم ممکن نہیں، تو جب تک آپؐ کی باتیں حجت نہ ہوں تعلیم کا کیا فائدہ ہے؟

⑨ قرآن کریم میں جگہ جگہ اَطِيْعُوا اللّٰهَ کے ساتھ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ کے الفاظ مذکور ہیں جو صراحۃً حجتِ حدیث پر دلالت کرتے ہیں، اس کے بارے میں منکرینِ حدیث عموماً یہ کہا کرتے ہیں کہ یہ اطاعت بحیثیت حجت فی الشرع ہونے کے نہیں، بلکہ بحیثیت مرکزِ ملت یا حاکم ہونے کے ہے، یعنی آپؐ کے ارشادات ایک حکمران کی حیثیت سے آپؐ کے زمانہ کے لوگوں کے لئے واجب العمل تھے، اور آپؐ کے بعد جو بھی حاکم آئے اس کی اطاعت کی جائے گی، نہ کہ آپؐ کی، اس کے دو جواب ہیں، ایک تو یہ کہ حاکم کی اطاعت کا ذکر مستقل طور سے آگے کیا گیا ہے، یعنی اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ، لہٰذا اطاعتِ رسول کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا، دوسرے یہاں اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ کا جملہ استعمال کیا گیا ہے، اور یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ جب کسی اسمِ مشتق پر کوئی حکم لگایا جائے تو مادۂ اشتقاق اس حکم کی علت اور مدار ہوا کرتا ہے، جیسے اکرم العالم میں "اکرام" کی علت "علم" ہے، اسی طرح اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ میں اطاعت کی علت رسالت ہے نہ کہ حاکمیت،

⑩ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا، اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپؐ کے ارشادات کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدارِ ایمان ہے،

⑪ قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاءِ سابقین کی احادیث منقول ہیں، اور ان کے ارشادات

کو اُن کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے، اور نہ ماننے پر عذاب نازل کیا گیا ہے، یہ بات حجیتِ حدیث کی واضح دلیل ہے،

(۱۲) انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نہیں اُتری، اگر ان کے ارشادات واجب العمل نہ تھے تو انھیں بھیجا ہی کیوں گیا؟

(۱۳) قرآن کریم میں حضرت ابراہیمؑ کے خواب کا واقعہ مذکور ہے جس میں ذبحِ ولد کا حکم دیا گیا تھا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انبیاءؑ کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ وحی غیر متلو ہی،

چند عقلی دلائل

(۱) قرآن کریم میں زندگی کے ہر شعبہ کے متعلق جو ہدایات دی گئی ہیں وہ عموماً بنیادی احکام پر مشتمل ہیں، ان احکام کی تفصیلات اور اُن پر عمل کے طریقے سب احادیث نے بتائے، نماز پڑھنے کا طریقہ اور اس کے اوقات اور تعدادِ رکعات کی تعیین، ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن میں مذکور نہیں ہے، اگر احادیث حجت نہیں تو "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" پر عمل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صلوٰۃ کے معنی عربی لغت کی رُو سے "تحریک الصَّلوَین" ہے، لہٰذا "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" کا مطلب یہ ہو کہ رقص کے اڈے قائم کرو تو اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہو؟

(۲) مشرکینِ عرب کی یہ خواہش تھی کہ کتاب اللہ کو بواسطۂ رسول بھیجنے کے بجائے براہِ راست ہم پر اُتارا جائے "حَتّٰی تُنَزِّلَ عَلَیْنَا کِتٰبًا نَّقْرَؤُهٗ" ظاہر ہے ایسی صورت میں معجزہ بھی زیادہ ظاہر ہوتا اور مشرکین کے ایمان لانے کی امید بھی زیادہ ہوتی، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار نہیں فرمایا، سوال یہ ہے کہ اگر احادیث حجت نہیں ہیں تو رسول کے بھیجنے پر کیوں اصرار کیا گیا؟ درحقیقت رسول کو اس لئے بھیجا گیا کہ تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کے لئے کبھی کافی نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ کوئی ایسا معلّم نہ ہو جو اس کے معانی کو متعیّن کردے، اور خود اس کا عملی نمونہ بنکر نکل آئے، اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک اُس کا ہر ہر قول و فعل واجب الاتباع نہ ہو،

(۳) تمام اُمت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی آئی ہے، اگر یہ سب کے سب لوگ گمراہ تھے اور چودہ سو سال کی مدّت میں پرویز صاحب کے سوا اسلام کا کوئی سمجھنے والا پیدا نہیں ہوا تو پھر یہ سوچنا چاہیئے کہ کیا وہ دین قابلِ اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی ایک فردِ بشر نے بھی نہ سمجھا ہو،

مُنکرینِ حدیث کے دلائل

(۱) منکرینِ حدیث اپنی دلیل میں سب سے پہلے تو یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ، ان کا کہنا ہو کہ اس آیت کی رُو سے قرآن بالکل آسان ہے، لہٰذا اسے سمجھنے اور اُس پر عمل کرنے کے لئے کسی کی تعلیم اور تشریح کی حاجت نہیں، **جواب** اس کا یہ ہے کہ قرآن کریم کے مضامین دو قسم پر مشتمل ہیں، کچھ مضامین تو ایسے ہیں جن کا مقصد خوفِ خدا، فکرِ آخرت، انابت الی اللہ پیدا کرنا اور عام نصیحت کی باتیں کرنا ہیں، اور کچھ مضامین ایسے ہیں جن میں احکام و شرائع اور اُن کے اصول بیان فرمائے گئے ہیں، وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کی آیت پہلی قسم کے مضامین سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری قسم کے مضامین سے، جس کی دلیل یہ ہو کہ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کے ساتھ "لِلذِّكْرِ" کی قید بڑھائی گئی ہو، اگر استنباطِ احکام بھی آسان ہوتا تو یہ قید نہ ہوتی، نیز آگے "فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ" فرمایا گیا، نہ کہ هَلْ مِنْ مُسْتَنْبِطٍ" یا هَلْ مِنْ مُجْتَهِدٍ" اس کے علاوہ قرآن کریم کی کئی آیتوں میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ کتاب بغیر رسول کے سمجھ میں نہیں آسکتی، مثلاً: "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"

(۲) منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ قرآن نے جگہ جگہ اپنی آیات کو "بینات" قرار دیا ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود واضح ہے، توضیح کی ضرورت نہیں، اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ مضمون ہمیشہ بنیادی عقائد سے متعلق لایا گیا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ توحید اور رسالت اور آخرت کے دلائل اتنے واضح ہیں کہ ذرا توجہ کی جائے تو دل میں اُتر جاتے ہیں، عیسائیوں کے عقیدۂ تثلیث کی طرح نہیں کہ ساری دنیا مل کر بھی اُسے سمجھ نہیں پائی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احکام کے معاملہ میں بھی وہ بالکل آسان ہو، یا اُن کی توضیح کے لئے کسی رسول کی حاجت نہیں،

(۳) إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ، منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اس آیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسرے انسانوں کی طرح انسان قرار دیا گیا ہے، لہٰذا یہ آیت صریح ہو کہ آپؐ پر نازل ہونے والی وحیِ متلو تو واجب الاتباع ہے، لیکن خود آپؐ کے ارشادات واجب العمل نہیں، اس کا جواب یہ ہو کہ درحقیقت یہ استدلال آیت کو اس کے سیاق سے الگ کر کے کیا گیا ہے، درحقیقت یہ آیت اُن مشرکین کے جواب میں آئی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات کا مطالبہ کیا کرتے تھے، جواب میں فرمایا گیا کہ میں تمہارے جیسا بشر ہوں، اس لئے اپنی مرضی سے معجزہ دکھانے پر قادر نہیں

تاوقتیکہ اللہ نہ چاہے، اس سے معلوم ہوا کہ مثلکم میں تشبیہ صرف عدم القدرۃ علی المعجزہ بغیر مشیۃ اللہ میں ہی، من کل الوجوہ نہیں، دوسرے اسی آیت میں دوسرے انسانوں کے ساتھ مابہ الفرق وحی کو قرار دیا گیا ہی اور وحی کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے، جو وحی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل ہو لہٰذا اس سے واجب الاتباع نہ ہونے پر استدلال محض لغو ہے،

(۴) منکرین حدیث ان واقعات سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی عمل پر قرآن کریم میں عتاب نازل ہوا، مثلاً غزوۂ بدر کے موقع پر قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا، ان کا کہنا یہ ہو کہ اس واقعہ میں قرآن نے تصریح کردی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ رضاءِ خداوندی کے موافق نہ تھا، اس لئے آپؐ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق کیسے حجت کہا جا سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بیشک آپؐ سے اجتہادی لغزش ہوئی جس پر بذریعہ وحی متنبہ کر دیا گیا، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہی واقعہ حجیتِ حدیث پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ جب تک قرآن نے اس لغزشِ اجتہادی پر تنبیہ نہیں کی اس وقت تک تمام صحابہؓ نے اس حکم پر آپؐ کا اتباع کیا، اور جب قرآنی تنبیہ نازل ہوئی تو اس میں آپؐ پر تو یہ محبوبانہ عتاب ہوا کہ "مَاكَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ الآیۃ لیکن صحابہ پر کوئی عتاب نہیں ہوا، کہ اس فیصلہ میں انھوں نے آپؐ کی اتباع کیوں کی، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں صحابۂ کرامؓ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اتباع کر کے اپنا فریضہ ادا کیا تھا، اور آپؐ کے فیصلہ کی تمام تر ذمہ داری خود آپ پر ہی تھی،

(۵) منکرینِ حدیث اُس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آپؐ نے انصارِ مدینہ کو تأبیرِ نخل سے منع فرمایا، صحابۂ کرام نے تأبیر کو چھوڑ دیا، تو پیداوار گھٹ گئی، اس پر آپؐ نے فرمایا أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ" یعنی اس معاملہ میں میری اتباع تم پر واجب نہیں، اس کا جواب یہ ہو کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی دو حیثیتیں ہیں، ایک وہ ارشادات جو آپؐ نے بحیثیتِ رسول بیان فرمائے، اور دوسرے وہ ارشادات جو شخصی مشوروں کی حیثیت میں صادر ہوئے، "انتم اعلم بامور دنیاکم" کا تعلق دوسری قسم کے ارشادات سے ہے، اور محلِ بحث پہلی قسم کے ارشادات ہیں ...... لہٰذا یہ استدلال درست نہیں ہے، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ پتہ لگانا ہمارے لئے متعذر ہو کہ کونسا ارشاد کس حیثیت کا ہے، اس لئے آپؐ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق حجت نہیں کہا جا سکتا، اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کی اصل حیثیت رسول کی حیثیت ہے، لہٰذا آپؐ کے ہر قول و فعل کو اسی حیثیت پر محمول کر کے حجت قرار دیا جائے گا، اِلّا یہ کہ کسی جگہ

کوئی دلیل یا قرینہ اس بات پر قائم ہو جائے کہ یہ ارشاد شخصی مشورہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور واقعہ بھی یہ ہی کہ پورے ذخیرۂ احادیث میں شخصی مشوروں کی مثالیں گنی چنی ہیں، اور ایسے مقامات پر یہ تصریح موجود ہی کہ یہ ارشاد شرعی حکم نہیں بلکہ شخصی مشورہ ہے، ان چند مقامات کے سوا باقی تمام ارشادات بحیثیت رسول صادر ہوئے ہیں اور حجت ہیں،

نظریۂ ثانیہ کی تردید

اس نظریہ کے مطابق احادیث صحابہ کے لئے حجت تھیں، لیکن ہمارے لئے حجت نہیں، یہ نظریہ اتنا بدیہی البطلان ہے کہ اس کی تردید کے لئے کسی تفصیل کی ضرورت نہیں، اس کا خلاصہ تو یہ نکلتا ہے کہ معاذ اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عہدِ صحابہ تک مخصوص تھی، حالانکہ مندرجہ ذیل آیات اس کی صراحۃً تردید کرتی ہیں :۔

(۱) یَا اَیُّهَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ جَمِیْعًا،
(۲) وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا،
(۳) وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ،
(۴) تَبٰرَكَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لِیَكُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْرًا،

اس کے علاوہ بنیادی سوال یہ ہے کہ فہم قرآن کے لئے تعلیم رسول کی حاجت ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو رسول کو بھیجا ہی کیوں گیا؟ اور اگر ہے تو عجیب معاملہ ہی کہ صحابہ کو تو تعلیم کی حاجت ہو اور ہمیں نہ ہو، حالانکہ صحابہ نے نزولِ قرآن کا خود مشاہدہ کیا تھا، اسبابِ نزول سے وہ پوری طرح خود بخود واقف تھے، نزولِ قرآن کا ماحول اُن کے سامنے تھا، اور ہم اُن سب چیزوں سے محروم ہیں، اس کے جواب میں منکرینِ حدیث وہی پُرانی بات کہا کرتے ہیں کہ آپ کی اطاعت صحابۂ کرام پر بحیثیت مرکزِ ملت واجب تھی نہ کہ بحیثیت رسول، لیکن اس بات کی تردید پہلے کی جا چکی ہے،

نظریۂ ثالثہ کی تردید

یہ کہنا بالکل باطل ہے کہ احادیث حجت تو ہیں لیکن ہم تک قابلِ اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں :۔

(۱) ہم تک قرآن بھی انہی واسطوں سے پہنچا ہے جن واسطوں سے حدیث آئی ہے، اب اگر یہ واسطے ناقابلِ اعتماد ہیں تو قرآن سے بھی ہاتھ دھونا پڑیں گے، منکرینِ حدیث اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن نے "اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ" کہہ کر اپنی حفاظت کا خود ذمہ لیا ہے، حدیث کے بارے میں ایسی کوئی ذمہ داری نہیں لی گئی، لیکن اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ "اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ" کی آیت بھی تو

ہم تک انہی واسطوں سے پہنچی ہے، جو بقول آپ کے ناقابلِ اعتماد ہیں، تو اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ آیت کسی نے اپنی طرف سے نہیں بڑھائی، دوسرے اس میں قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا گیا ہے، اور قرآن باتفاق اصولیین نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اس لئے یہ آیت صرف الفاظِ قرآن کی نہیں بلکہ معانیِ قرآن کی حفاظت کی بھی ضمانت لیتی ہے، اور معانیِ قرآن کی تعلیم حدیث میں ہوئی، اور اگر یوں کہا جائے کہ قرآن کا منجانب اللہ ہونا ہم پر ان واسطوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے اعجاز اور بلاغت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے اور احادیث میں وہ اعجاز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو قرآن کا اعجاز آجکل کے لوگوں کے لئے آیاتِ تحدّی سے ثابت ہوتا ہے، اور آیاتِ تحدّی بھی انہی واسطوں سے پہنچی ہیں، کیا یہ نہیں ہوسکتا کہ ان ناقابلِ اعتماد واسطوں نے یہ آیات محض اس لئے بڑھادی ہوں کہ لوگ قرآن کو من جانب اللہ سمجھیں، دوسری بات یہ ہے کہ اعجازِ قرآن کا ثبوت اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر موقوف ہے کہ قرآن کے چیلنج کے جواب میں کوئی شخص بھی اس جیسا کلام پیش نہیں کرسکا، اور یہ واقعہ احادیث کے سوا اور کہاں سے معلوم ہوا،

(۲) جب آپ نے یہ تسلیم کرلیا کہ احادیث واجب العمل ہیں تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قیامِ قیامت تک محفوظ رہیں گی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے احادیث کو واجب العمل تو کردیا لیکن اُن کی حفاظت کا کوئی انتظام نہیں فرمایا، گویا بندوں کو تکلیف مالایطاق میں مبتلا کیا، اور یہ بات "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کے بالکل خلاف ہے،

(۳) منکرینِ حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ احادیث یعنی اخبارِ آحاد خود محدثین کی تصریح کے مطابق ظنی ہیں، اور ظنی کی پیروی قرآن کریم کی تصریح کے مطابق ممنوع ہے، "اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا" لیکن اُن کا یہ قول بھی محض دجل وتلبیس ہے، واقعہ یہ ہے کہ "ظن" عربی زبان میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے،

(۱) اٹکل اور تخمین (۲) ظنِ غالب (۳) علم یقینی استدلالی، خود قرآن کریم کی آیات میں بارہا ظن بمعنی یقین مستعمل ہے،

(۱) اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ (۲) قَالَ الَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوا اللّٰهِ (۳) وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ، اب سمجھئے کہ احادیث کو جو ظنی کہا جاتا ہے وہ اٹکل اور تخمین کے معنی میں نہیں بلکہ بعض جگہ ظنِ غالب اور بعض مقامات پر یقین کے معنی میں ہے، اور قرآن میں جس ظن کی پیروی سے منع کیا گیا ہے وہاں اس سے مراد اٹکل اور تخمین ہے، ورنہ جہاں تک ظنِ غالب کا

تعلق ہے شریعت کے بے شمار مسائل میں اُسے حجت قرار دیا گیا ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُسے حجت ماننے بغیر انسان ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا، کیونکہ ساری دنیا اسی ظنِ غالب پر قائم ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ اخبارِ آحاد اسی قسم کا ظن پیدا کرتی ہیں، البتہ بعض اخبارِ آحاد جو مؤید بالقرائن ہوں علمِ نظری یقینی کا فائدہ بھی دیتی ہیں، مثلاً وہ احادیث جو مسلسل بالحفاظ والائمہ ہوں، (۴) احادیث جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہیں اُن پر نا قابلِ اعتماد ہونے کا فتویٰ لگا دینا بے خبری کی دلیل ہے، درحقیقت احادیث کی حفاظت کا جو انتظام کیا گیا وہ بے نظیر ہے، جس کی تفصیل تدوینِ حدیث کی تاریخ سے معلوم ہو سکتی ہے،

تدوینِ حدیث

منکرینِ حدیث یہ کہا کرتے ہیں کہ احادیث تیسری صدی ہجری میں مدوّن کی گئیں، اس لئے یہ اعتماد نہیں ہے کہ وہ اصلی صورت پر باقی رہی ہوں، لیکن یہ مغالطہ بالکل بے بنیاد ہے، اس لئے کہ سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ حدیث کی حفاظت کا عہدِ رسالت سے لے کر اب تک کیا اہتمام ہوا حفاظتِ حدیث کا راستہ صرف کتابت ہی نہیں بلکہ دوسرے قابلِ اعتماد ذرائع بھی ہیں، اور تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صحابہؓ میں حفاظتِ حدیث کے لئے تین طریقے استعمال کئے گئے، جو مندرجہ ذیل ہیں:۔

حفظِ روایت

حفاظتِ حدیث کا پہلا طریقہ احادیث کو یاد کرنا ہے، اور یہ طریقہ اس دور کے لحاظ سے انتہائی قابلِ اعتماد تھا، اہلِ عرب کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی حافظے عطا فرمائے تھے، وہ صرف اپنے ہی نہیں بلکہ اپنے گھوڑوں تک کے نسب نامے ازبر یاد کر لیا کرتے تھے، ایک ایک شخص کو ہزاروں اشعار حفظ ہوتے تھے، اور بسا اوقات کسی بات کو صرف ایک بار سُن کر یا دیکھ کر پوری طرح یاد کر لیتے تھے، تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ایک دو یہاں بیان کی جاتی ہیں؛

صحیح بخاری میں حضرت جعفر بن عمرو الضمری بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ عبید اللہ بن عدی بن الخیار کے ساتھ حضرت وحشیؓ سے ملنے گیا، عبید اللہؓ نے اُن سے پوچھا کہ کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں؟ تو حضرت وحشیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کو پہچانتا تو نہیں البتہ مجھے اتنا یاد ہے کہ آج سے سالہا سال پہلے میں ایک دن عدی بن الخیار نامی ایک شخص کے یہاں گیا تھا، اس دن عدی کے یہاں

ایک بچہ پیدا ہوا تھا، میں اس بچہ کو چادر میں لپیٹ کر اس کی مُرضعہ کے پاس لے گیا تھا، بچہ کا سارا جسم ڈھکا ہوا تھا صرف پاؤں میں نے دیکھے تھے، تمھارے پاؤں اس بچہ کے پاؤں کے ساتھ بہت مشابہ ہیں،

غور کرنے کی بات ہے کہ جو قوم اتنی معمولی باتوں کو اتنے وثوق کے ساتھ یاد رکھتی ہو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال یاد رکھنے کا کتنا اہتمام کرے گی جبکہ وہ انھیں اپنے لئے راہِ نجات سمجھتے ہوں، خاص طور سے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان کے سامنے آچکا تھا، کہ:-

نضّر اللہ عبداً سمع مقالتی فحفظھا ووعاھا وادّاھا الخ رواہ الشافعی والبیہقی فی المدخل ورواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ والدارمی عن زید بن ثابت (مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی ج ۱، ص ۳۵) چنانچہ یہ بات واضح ہے کہ صحابہؓ نے اس کا حیرت انگیز طور پر اہتمام کیا،

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "الاصابہ" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ مروان بن الحکم نے حضرت ابوہریرہؓ کے حافظہ کا امتحان لینا چاہا اور انھیں بلا کر احادیث بیان کرنے کی درخواست کی، حضرت ابوہریرہؓ نے بہت سی احادیث سنائیں، ایک کاتب اُن کو لکھتا رہا، یہاں تک کہ حضرت ابوہریرہؓ چلے گئے، عبدالملک نے اگلے سال انھیں پھر بلوایا، اور ان سے کہا کہ جو احادیث آپ نے پچھلے سال لکھوائی تھیں وہی احادیث اسی ترتیب کے ساتھ سنائیے، حضرت ابوہریرہؓ نے پھر احادیث سنانی شروع کیں، کاتب اپنی کتاب سے ان کا مقابلہ کرتا رہا، کسی جگہ ایک حرف ایک نقطہ ایک شوشہ کی تبدیلی نہیں کی، انتہا یہ ہے کہ ترتیب بالکل وہی تھی، اور کوئی حدیث مقدم مؤخر نہیں ہوئی،

اس قسم کے حیرت انگیز واقعات اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو غیر معمولی حافظہ صرف حفاظتِ حدیث کے لئے عطا فرمائے تھے، بلاشبہ ایسے حافظے حدیث کے لئے اتنے ہی قابلِ اعتماد ذرائع ہیں جیسے کتابت،

دوسرا طریقہ تعامل

حفاظتِ حدیث کا دوسرا طریقہ جو صحابہؓ نے اختیار کیا تھا وہ تعامل تھا، یعنی وہ آپؐ کے اقوال وافعال پر بجنسہا عمل کرکے اُسے یاد کرتے تھے، بہت سے صحابہؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کوئی عمل کیا اور اس کے بعد فرمایا ھکذا رأیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعلُ، یہ طریقہ نہایت قابلِ اعتماد طریقہ ہے، اس لئے کہ جس بات پر انسان خود عمل کرے وہ ذہن میں "کالنقش علی الحجر" ہوتی ہے،

تیسرا طریقہ، کتابت

احادیث کی حفاظت کتابت کے ذریعہ سے بھی کی گئی، اور تاریخی طور پر کتابتِ حدیث کو چار مراحل پر تقسیم کیا جاسکتا ہے؛

(۱) متفرق طور سے احادیث کو قلمبند کرنا،

(۲) کسی ایک شخصی صحیفہ میں احادیث کو جمع کرنا جس کی حیثیت ذاتی یادداشت کی ہو،

(۳) احادیث کو کتابی صورت میں بغیر تبویب کے جمع کرنا،

(۴) احادیث کو کتابی صورت میں تبویب کے ساتھ جمع کرنا،

عہدِ رسالتؐ اور عہد صحابہ میں کتابت کی پہلی دو قسمیں اچھی طرح رائج ہو چکی تھیں، منکرینِ حدیث عہدِ رسالتؐ میں کتابتِ حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مسلم[1] وغیرہ کی اُس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "لا تکتبوا عنّی ومن کتب عنّی غیر القرآن فلیمحہ".......... منکرینِ حدیث کا کہنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کتابتِ حدیث سے منع فرمانا، اس کی دلیل ہے کہ اُس دور میں حدیثیں نہیں لکھی گئیں، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ احادیث حجت نہیں، ورنہ آپ انھیں اہتمام کے ساتھ قلمبند فرماتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتابتِ حدیث کی یہ ممانعت ابتداءِ اسلام میں تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کسی ایک نسخہ میں مدوّن نہ ہوا تھا، بلکہ متفرق طور سے صحابہ کے پاس لکھا ہوا تھا، دوسری طرف صحابۂ کرام بھی ابھی تک اسلوبِ قرآن سے اتنے مانوس نہ تھے کہ وہ قرآن اور غیر قرآن میں باوّلِ نظر تمیز کر سکیں، ان حالات میں اگر احادیث بھی لکھی جاتیں تو خطرہ تھا کہ وہ قرآن کے ساتھ گڈمڈ ہو جائیں، اس خطرہ کے پیشِ نظر اور اس کے انسداد کے لئے آپ نے کتابتِ حدیث کی ممانعت فرمادی، لیکن جب صحابۂ کرام اسلوبِ قرآن سے پوری طرح مانوس ہوگئے، تو آپؐ نے کتابتِ حدیث کی اجازت بھی دیدی، جس کے متعدد واقعات کتبِ حدیث میں منقول ہیں:

(۱) جامع ترمذی میں امام ترمذیؒ نے ابواب العلم میں اس پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے: "باب ماجاء فی الرخصۃ فیہ" اور اس میں حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ:

قال کان رجل من الانصار یجلس الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیسمع من النبیؐ الحدیث فیعجبہٗ ولا یحفظہٗ فشکی ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ انی لاسمعُ منک الحدیث فیعجبنی ولا احفظہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعن بیمینک واومأ بیدہٖ للخط" (جامع ترمذی ص ۱۰۶ و ۱۰۷ ج ۲)

---

[1] ج ۲ ص ۴۱۴ کتاب الزہد باب التثبت وحکم کتابۃ العلم،

(۲) امام ابو داؤدؒ اپنی سنن میں اور امام حاکمؒ مستدرک (ج ۱، ص ۱۰۴ کتاب العلم الامر بکتابۃ الحدیث) میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کرتے ہیں کہ: "کنت اکتب کل شیئ اسمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارید حفظہ فنھتنی قریش وقالوا اتکتب کل شیئ تسمعہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر یتکلم فی الغضب والرضا فامسکت عن الکتابۃ فذکرت ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاومأ باصبعہ الی فیہ فقال اکتب فوالذی نفسی بیدہ ما یخرج منہ الا حق (لفظہ لابی داؤد ج ۲ ص ۵۱۳ و ص ۱۵۴ کتاب العلم)

(۳) مستدرک حاکم میں انہی حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "قیدوا العلم قلت وما تقییدہ قال کتابتہ" (مستدرک ج ۱ ص ۱۰۶، کتاب العلم قیدوا العلم بالکتابۃ)

(۴) عن ابی ھریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب فذکر قصۃ فی الحدیث فقال ابو شاہ اکتبوا لی یا رسول اللہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکتبوا لابی شاہ وفی الحدیث قصۃ ھذا حدیث حسن صحیح (ترمذی ج ۲ ص ۱۰۷ ابواب العلم باب ما جاء فی الرخصۃ فیہ) ورواہ البخاری فی کتاب العلم تحت باب کتابۃ العلم ج ۱ ص ۲۱ و ۲۳)

اس قسم کی احادیث اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ کتابتِ حدیث کی ممانعت کسی امرِ عارض کی بنا پر تھی، اور جب وہ عارض مرتفع ہوگیا تو اس کی اجازت بلکہ حکم دیا گیا،

علامہ نوویؒ نے منعِ کتابتِ حدیث کی ایک اور توجیہ ذکر کی ہے، اور وہ یہ کہ مطلقاً کتابت کسی بھی زمانہ میں ممنوع نہیں ہوئی، بلکہ بعض حضرات صحابہ ایسا کرتے تھے کہ آیاتِ قرآنی لکھنے کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تفسیر بھی اسی جگہ لکھ لیا کرتے تھے، یہ صورت بڑی خطرناک تھی، کیونکہ اس سے آیاتِ قرآنی کے ملتبس ہو جانے کا قوی اندیشہ تھا، اس لئے صرف اس صورت کی ممانعت کی گئی تھی، قرآن سے الگ احادیث لکھنے کی کوئی ممانعت نہیں تھی، علامہ نوویؒ کی یہ توجیہ بہت قرینِ قیاس ہے، اور اس کی تائید سننِ نسائی کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جو امام نسائی نے "کتاب الصلوۃ باب المحافظۃ علی صلوۃ العصر" میں نقل کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے ایک غلام کو قرآن کریم لکھنے کا حکم دیا، اور جب وہ اس آیت پر پہنچا کہ "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى"، تو حضرت عائشہؓ نے لفظ وُسطیٰ کے بعد "وَصَلٰوةِ الْعَصْرِ"

بڑھانے کا حکم دیا، ظاہر ہے کہ لفظ "العصر" قرآن کریم کا جزء نہیں تھا، بلکہ بطورِ تشریح بڑھایا گیا تھا، اور اس زمانہ میں چونکہ متن اور شرح میں امتیاز کی وہ علامات رائج نہیں تھیں جو بعد میں رائج ہوئیں، اس لئے یہ لفظ متن ہی کے ساتھ لکھ دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے صحابہ بھی آپ کی بیان فرمودہ تشریحات اسی طرح لکھ لیتے ہوں گے، ظاہر ہے کہ اگر اس رواج کو عام ہونے دیا جاتا تو متنِ قرآن کی تعیین اور حفاظت ایک دردِ سر بن جاتی، درحقیقت ممانعتِ کتابتِ حدیث کے ذریعہ اسی عظیم خطرہ کا سدِّ باب کیا گیا تھا، لیکن قرآن کریم سے الگ احادیث لکھنے کا رواج ہر دور میں جاری رہا، چنانچہ عہدِ صحابہ میں حدیث کے کئی مجموعے جو ذاتی نوعیت کے تھے تیار ہو چکے تھے، اس کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:۔

(۱) **الصّحیفة الصّادقة**: مسندِ احمد میں روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ نے احادیث کا جو مجموعہ تیار کیا تھا اس کا نام "الصّحیفة الصّادقة" رکھا تھا، یہ عہدِ صحابہ رضؓ کے حدیثی مجموعوں میں سب سے زیادہ ضخیم صحیفہ تھا، اُس کی احادیث کی کُل تعداد یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی، لیکن حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے جو صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۲ کتاب العلم باب کتابة العلم) وغیرہ میں موجود ہے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:۔ "مامن اصحاب النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم احد اکثر حدیثا عنہ (ای عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) منّی الّا ما کان من عبد اللہ بن عمرو فانّہ کان یکتب ولا اکتب۔"

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمروؓ کی احادیث حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث سے زیادہ تھیں، حضرت ابوہریرہ رضؓ کی مرویات کی تعداد یا پانچ ہزار تین سو چونسٹھ ۵۳۶۴ یا پانچ ہزار تین سو چوہتر ہی اور صحیح قول دوسرا ہی ہے، لہٰذا ابن عمرو رضؓ کی احادیث یقیناً اس سے زیادہ ہوں گی، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا یہ ارشاد بحوالہ ابوداؤد و حاکم پیچھے گذر چکا ہے، کہ "کنتُ اکتب کلّ شیٔ اسمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم" اس سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ "الصحیفة الصادقة" کی احادیث پانچ ہزار تین سو چونسٹھ سے زیادہ تھیں، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی مرویات جو مختلف کتبِ حدیث کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں ان کی تعداد حضرت ابوہریرہ رضؓ کی مرویات سے کم ہے، پھر حضرت ابوہریرہؓ نے یہ کیسے فرمایا کہ انھیں مجھ سے زیادہ حدیثیں یاد ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثیں یاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ ساری حدیثیں دوسروں کے سامنے روایت بھی کی گئی ہوں، واقعہ یہ ہی کہ حضرت ابوہریرہ رضؓ مدینہ طیّبہ

ہیں تھے جو اس دور میں طالبانِ علمِ دین کا مرکز تھا، اس لئے انھیں روایتِ حدیث کے مواقع زیادہ ملے، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمرؓ شام میں رہے، جہاں حدیث کے طلباء کا اتنا رجوع نہ ہو سکا، اسی لئے باوجودیکہ انھیں احادیث زیادہ یاد تھیں اُن کی مرویات کی تعداد حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد سے کم رہیں، بہرکیف صحیفۂ صادقہ اس زمانہ کا ضخیم ترین مجموعۂ حدیث تھا، اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ اسے نہایت حفاظت سے رکھتے تھے، اُن کی وفات کے بعد یہ صحیفہ اُن کے پڑپوتے حضرت عمرو بن شعیبؒ کے پاس منتقل ہوا، جو اکثر "عن ابیہ عن جدہ" کی سند سے احادیث روایت کرتے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں امام یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے، کہ جو حدیث بھی "عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کی سند سے آئے تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ صحیفۂ صادقہ کی حدیث ہے،

(۲) **صحیفۂ علیؓ**، ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۷۸) "کتاب المناسک باب فی تحریم المدینۃ" کے تحت حضرت علیؓ کا یہ قول منقول ہے "ما کتبنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن وما فی ھذہ الصحیفۃ الخ"،

یہی روایت بخاری میں چار مقامات پر اور مسلم میں دو مقام پر اور نسائی و ترمذی میں بھی تخریج کی گئی ہے، حضرت علیؓ کا صحیفہ ان کی تلوار کی نیام میں رہتا تھا، اور اس روایت کے متعدد الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دیات اور معاقل، فدیہ اور قصاص، احکامِ اہلِ ذمہ، نصابِ زکوٰۃ اور مدینۂ طیبہ کے حرم ہونے سے متعلق ارشاداتِ نبویؐ درج تھے،

(۳) **کتاب الصدقہ**: یہ اُن احادیث کا مجموعہ تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املاء کرائیں تھیں، اس میں زکوٰۃ و صدقات اور عشر وغیرہ کے احکام تھے، اور سنن ابی داؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب آپؐ نے اپنے عمّال کو بھیجنے کے لئے لکھوائی تھی، لیکن ابھی آپؐ بھجوا نہ سکے تھے، کہ آپؐ کی وفات ہو گئی، آپؐ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس رہی پھر حضرت عمرؓ کے پاس آئی، پھر اُن کے دو صاحبزادوں حضرت عبداللہؓ اور عبیداللہ کے پاس آئی، پھر ان سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے حاصل کر کے اس کی نقل کی اور ان سے حضرت سالم بن عبداللہ کے پاس منتقل ہوئی، حضرت سالم سے امام ابن شہاب زہریؒ نے اُسے حفظ کیا اور دوسروں کو پڑھایا،

(۴) **صحف انس بن مالکؓ**، حضرت سعید بن ہلالؒ فرماتے ہیں کہ "کنا اذا اکثرنا علی انس بن مالکؓ فاخرج الینا محالاً عندہ فقال ھذہ سمعتہا من النبی صلی اللہ

علیہ وسلم فکتبتہا وعرضتہا۔۔۔۔ (تدوین حدیث للسید مناظر احسن گیلانی ص ۶۷ و ۶۸، بحوالہ مستدرک[۵] حاکم)

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کے پاس حدیث کے کئی مجموعے تھے،

(۵) **صحیفہ عمرو بن حزم**: جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزمؓ کو نجران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک صحیفہ اُن کے حوالہ کیا، جو آپؐ کی احادیث پر مشتمل تھا، اور اسے حضرت اُبی بن کعبؓ نے لکھا تھا، ابوداؤد وغیرہ میں اس صحیفہ کے جو اقتباسات آئے ہیں اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج وعمرہ، جہاد، سیر و مغانم وغیرہ سے متعلق احادیث درج تھیں،

(۶) **صحیفہ ابن عباسؓ**: طبقات ابن سعد میں حضرت کریب بن ابی مسلم کا جو ابن عباسؓ کے مولے تھے یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ انھیں حضرت ابن عباسؓ کی کتابوں کا اتنا ذخیرہ ملا تھا جو پورے ایک اونٹ کا بوجھ تھا،

(۷) **صحیفہ ابن مسعودؓ**: علامہ ابن عبد البرؒ نے اپنی کتاب "جامع بیان العلم وفضلہ" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبد الرحمٰن بن مسعودؓ نے ایک کتاب نکالی اور فرمایا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ یہ عبد اللہ بن مسعودؓ کی لکھی ہوئی ہے،

(۸) **صحیفہ جابر بن عبد اللہؓ**: صحیح مسلم میں روایت ہی کہ حضرت جابرؓ نے حج کے احکام پر ایک رسالہ تالیف کیا تھا، امام بخاریؒ نے "تاریخ کبیر" میں حضرت معمرؒ سے نقل کیا ہے

قال رأیت قتادۃ قال لسعید بن ابی عروبۃ امسك علی المصحف فقرأ البقرۃ فلم یخطئ حرفا فقال یا ابا النضر لَاَنَا لصحیفۃ جابر احفظ منی لسورۃ البقرۃ (کتاب التاریخ الکبیر ص ۱۸۶ ج ۴)

(۹) **صحیفہ سمرہ بن جندبؓ**: حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں نقل کیا ہی کہ سلیمان بن سمرہؓ نے اپنے والد سمرہ بن جندبؓ سے ایک بڑا نسخہ روایت کیا ہے، اور امام محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ "ان الرسالۃ التی کتبہا سمرۃ لاولادہ یوجد فیہا علم کثیر"،

(۱۰) **صحیفہ سعد بن عبادہ**: امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ حضرت سعد بن عبادہؓ نے ایک صحیفہ مرتب کیا تھا، جس میں احادیث جمع کی تھیں،

---

[۵] ج ۳ ص ۳، ۵ و ۴، ۵، ذکر انس بن مالکؓ کتاب معرفۃ الصحابہؓ،

(۱۱) **صُحُفِ ابی ہریرہ**؛ امام حاکم نے "مستدرک" میں اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں حضرت حسن بن عمرو کا یہ واقعہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث بیان کی، حضرت ابوہریرہؓ نے اس حدیث سے ناواقفیت کا اظہار فرمایا میں نے عرض کیا کہ میں نے یہ حدیث آپ ہی سے سنی ہے، اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ حدیث میں نے بیان کی ہوگی تو میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی، چنانچہ وہ کچھ کتابیں نکال کر لائے جن میں احادیث درج تھیں، ان میں تلاش کیا تو وہ حدیث مل گئی،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ کے پاس اُن کی تمام مرویات لکھی ہوئی موجود تھیں گویا اس سے پانچ ہزار تین سو چوہتر احادیث کے مکتوب ذخیرہ کا پتہ چلتا ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کا یہ ارشاد پیچھے گذر چکا ہے کہ میں احادیث نہیں لکھا کرتا تھا، پھر اس روایت کی کیا توجیہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ عہدِ رسالتؐ اور خلفاء کے ابتدائی دور میں احادیث نہیں لکھتے تھے، لیکن آخری عمر میں یہ خیال ہوا ہوگا کہ کہیں میں یہ روایتیں بھول نہ جاؤں اس لئے انھوں نے اپنی مرویات کو جمع کر دیا لہٰذا کوئی تعارض نہ رہا، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی طرف کئی صحیفے منسوب ہیں:-

(ا) **مسندِ ابی ہریرہؓ**؛ امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے والد عبدالعزیز بن مروان نے مصر کی گورنری کے زمانہ میں کثیر بن مرہ کو خط لکھا کہ آپ کے پاس صحابہ کی روایت کردہ جتنی حدیثیں ہوں وہ سب میرے پاس بھیج دیجئے، اِلّا ما کان من حدیث ابی ھریرۃؓ فانہ عندنا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات اُن کے پاس مکتوب شکل میں موجود تھیں،

(ب) **مؤلّف بشیر بن نہیکؒ**؛ حضرت بشیر بن نہیکؒ حضرت ابوہریرہؓ کے شاگرد ہیں اور امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں جو کچھ حضرت ابوہریرہؓ سے سنتا اسے لکھ لیتا تھا، بعد میں میں نے یہ مجموعہ حضرت ابوہریرہؓ کی خدمت میں پیش کیا، اور عرض کیا کہ یہ وہ احادیث ہیں جو میں نے آپ سے سُنی ہیں، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ہاں،

(ج) **صحیفۂ عبدالملکؒ بن مروان**؛ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے امتحاناً حضرت ابوہریرہؓ کو بلا کر اُن کی کچھ روایات لکھ لی تھیں،

(د) **صحیفۂ ہمام بن منبہؒ**؛ حضرت ہمام بن منبہؒ بھی حضرت ابوہریرہؓ کے مشہور

شاگرد ہیں، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا نام حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں "الصحیفۃ الصحیحۃ" ذکر کیا ہے، امام احمدؒ بن حنبلؒ نے اپنی مسند میں اس صحیفہ کو بتمامہا نقل کردیا ہے، امام مسلمؒ بھی اپنی صحیح میں بہت سی احادیث اس صحیفہ کے واسطے سے لائے ہیں، جب وہ اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو فرماتے ہیں: "عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا به ابوهريرةؓ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر احاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم"، حسنِ اتفاق سے چند سال پہلے اس صحیفہ کا اصل مخطوط دریافت ہوگیا ہے، اس کا ایک نسخہ جرمنی میں برلن کے کتب خانہ میں موجود ہے، دوسرا نسخہ دمشق کے کتب خانہ "مجمع علمی" میں، سیرت اور تاریخ کے مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ان دونوں نسخوں سے مقابلہ کرکے یہ صحیفہ شائع کردیا ہے، اس میں ایک سو اڑتیس (۱۳۸) احادیث ہیں، اور جب مسندِ احمد سے اس کا مقابلہ کیا گیا تو کہیں ایک حرف یا ایک نقطہ میں بھی فرق نہیں تھا،

یہ چند مثالیں اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صحابہؓ میں کتابتِ حدیث کا طریقہ خوب اچھی طرح رائج ہوچکا تھا، یہاں ہم نے صرف بڑے مجموعوں کا ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انفرادی خطوط تحریر فرمائے یا کسی کو کوئی بات لکھ کر دی یا فرامین جاری کئے، وہ اس کے علاوہ ہیں، اور مطوّلات میں اُن کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے، ہاں یہ درست ہو کہ تدوینِ حدیث کی یہ ساری کوششیں انفرادی نوعیت کی تھیں، اور سرکاری سطح پر خلفاءِ ثلاثہ کے دَور میں تدوین و اشاعتِ حدیث کا ایسا اہتمام نہیں ہوا جیسا کہ جمعِ قرآن کا ہوا، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ دونوں نے اپنے اپنے زمانوں میں یہ ارادہ کیا کہ قرآن کریم کی طرح احادیث کا ایک مجموعہ بھی سرکاری نگرانی میں تیار کرادیا جائے، لیکن دونوں اس کام سے رُک گئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کا صرف ایک نسخہ سرکاری نگرانی میں تیار ہوا تھا، اگر حدیث کا کوئی مجموعہ بھی اس طرح تیار ہوتا تو تصوّر کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ساتھ بعد کے مسلمانوں کا احترام و عقیدت قریب قریب قرآن ہی کے درجہ میں پہنچ جاتا، اس کے علاوہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کو فراموش کرکے اس کی حفاظت و اشاعت میں مشغول ہوجاتے، اسی خطرہ کا اظہار حضرت عمرؓ نے ان الفاظ میں کیا: "انی کنتُ اردت ان اکتب السنن وانی ذکرت قوما کانوا قبلکم کتبوا کتبا فاکبوا علیها وترکوا کتاب الله الخ"

(مقدمۃ فتح الملہم، ص ۲۳۱، بحوالۂ مدخل للبیہقی)

منکرینِ حدیث حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر اپنی مسرت کا اظہار کرتے ہیں، اور اُسے حجیتِ حدیث کے خلاف دلیل بنانا چاہتے ہیں، لیکن اُن کی یہ دلیل بالکل بے بنیاد ہے، اوّل تو اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے سرکاری سطح پر تدوینِ حدیث کی مخالفت کی تھی، انفرادی کتابت کی نہیں، چنانچہ اسی زمانہ میں بہت سے صحابہؓ نے انفرادی طور پر احادیث لکھی رکھی تھیں، رہی وہ روایت جس میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابۂ کرام کے جمع کی ہوئی احادیث کے مجموعہ کو نذرِ آتش کردیا تھا، اور وہ صحابہ کو بکثرت روایتِ حدیث سے بھی منع فرماتے تھے، تو اس موضوع پر علامہ ابن عبد البرؒ نے "جامع بیان العلم" میں تفصیلی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اوّل تو یہ روایات ضعیف ہیں، چنانچہ علامہ ابن حزمؒ نے "الاحکام" میں اُن میں سے ہر ایک روایت پر جرح کرکے اس کے راویوں پر تنقید کی ہے، دوسرے اگر یہ روایات صحیح بھی ہوں تو حضرت عمرؓ کا اصل منشاء یہ تھا کہ روایاتِ حدیث کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا جائے، اور یہ اسی وقت ممکن تھا کہ اکثارِ روایت کے رجحان پر ابتداء میں پابندی ہو، ورنہ جہاں تک احتیاط کے ساتھ روایتِ حدیث کا تعلق ہے حضرت عمرؓ نہ صرف یہ کہ اس کے مخالف نہیں تھے بلکہ اس کے داعی تھے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے عالمِ اسلام کے ہر صوبہ میں معلّم روانہ فرمائے، اور ان کا مقصد یہ بتایا کہ وہ لوگوں کو فرائض اور سنن کی تعلیم دیں، اور خود حضرت عمرؓ سینکڑوں حدیث کے راوی ہیں، آپ کی مرویات کی تعداد سات سو سے بھی اوپر ہے، اور حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ نے تعدّدِ طرق کو نکال کر اُن کی روایت کردہ متون کی تعداد دو سو سے اوپر بیان کی ہے، اس کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "ازالۃ الخفاء" میں ان کا یہ خطبہ نقل کیا ہے کہ:۔ "سیأتی اقوام یکذبون بالرجم وبالدجال وبالشفاعۃ وبعذاب القبر وبقوم یخرجون من النار بعد ما امتحشوا"، ظاہر ہے کہ ان سب چیزوں کا ذکر صرف احادیث ہی میں ہے، لہٰذا محض اُن کے تدوینِ حدیث پر آمادہ نہ ہونے یا اکثار فی الروایت کرنے سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جاسکتا ہے کہ وہ حجیتِ حدیث کے مخالف تھے، پھر حضرت عثمانؓ کے دَور میں بھی تدوینِ حدیث کا کام اسی مرحلہ میں رہا جس مرحلہ میں شیخینؓ کے عہد میں تھا،

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمات

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ابتدائی دَور میں اکثارِ روایت کے مخالف تھے، اور اپنا صحیفۂ حدیث بھی لوگوں کو بمشکل دکھاتے تھے، لیکن ان کے زمانہ میں عبد اللہ بن سبا کی سرکردگی میں عظیم فتنۂ سبائیہ ظاہر ہوا، جو اسلام کے خلاف یہودیوں کی ایک سازش تھی، انھوں نے مسلمانوں میں گھل مِل کر اسلام

کو ختم کرنیکی کوشش کی، اور اس مقصد کے لئے دو کام ایک ساتھ شروع کئے، ایک یہ کہ لوگوں کو صحابۂ کرام رض سے برگشتہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ جھوٹی احادیث گھڑ کر ایک نیا نظامِ عقائد تیار کیا جائے، جس میں حضرت علی رض کو تو الوہیت کے مقام تک پہنچا دیا گیا ہو لیکن دوسرے صحابہ کے ایمان میں بھی شکوک پیدا کر دیئے ہوں، حضرت علی رض کو اس عظیم فتنہ کا احساس اس وقت ہوا جب سبائی جماعت کے افراد مسلمانوں میں خوب اچھی طرح مل گئے، اسی موقع پر حضرت علی رض نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا جو ابن سعد وغیرہ نے نقل کیا ہے "قاتلهم الله ای عصابة بیضاء سوّدوا ای حدیث من حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم افسدوا" چنانچہ حضرت علی رض نے اس فتنہ کے انسداد کی خاطر ایک طرف تو فضائل صحابہ کی اشاعت کی اور دوسری طرف حدیث کے سلسلہ میں اپنا طرزِ عمل بدل دیا، اب اقلالِ روایت کے بجائے اکثارِ روایت کو اختیار فرمایا، جس کا طریقہ یہ تھا کہ بقول امام ابن سعد کے آپ منبر پر چڑھ جاتے اور یہ اعلان فرماتے کہ "من یشتری منی علما بدرهم فاشتری الحارث الاعور صحیفة بدرهم فکتب فیها علماً کثیراً" اس طرح حضرت علی رض نے صحیح احادیث کو کثرت کے ساتھ روایت کر کے سبائی موضوعات کا مقابلہ فرمایا، چنانچہ آپ کے شاگردوں میں سے کئی حضرات کے پاس آپ کی روایت کردہ احادیث کے مجموعے تھے،

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا زمانہ

حضرت عمر بن عبد العزیز رح کے زمانہ تک کتابتِ حدیث اپنے پہلے دو مرحلوں میں تھی لیکن اب وہ وقت آچکا تھا کہ احادیث کی باقاعدہ تدوین ہو، کیونکہ اب قرآن کریم کے ساتھ اس کے اختلاط و التباس کا اندیشہ نہیں تھا، چنانچہ صحیح بخاری ج ا ص ۲۰ پر باب کیف یقبض العلم کے تحت تعلیقاً مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز رح نے مدینہ طیبہ کے قاضی ابوبکر بن حزم کے نام ایک خط لکھا جس میں اُن کو حکم دیا کہ "انظر ما کان من حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم فاکتبه فانی خفت دروس العلم وذهاب العلماء" موطا امام مالک میں بھی یہ خط مروی ہے اور اس میں احادیثِ نبوی کے ساتھ سنتِ خلفاء راشدین کے جمع کرنے کا حکم بھی مذکور ہے، لیکن ان دونوں کتابوں میں یہ حکم صرف قاضی مدینہ کے نام آیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر رح نے فتح الباری میں حافظ ابو نعیم اصفہانی کی روایت سے نقل کیا ہے کہ یہ خط صرف قاضی مدینہ کے نام نہیں بلکہ مملکت کے ہر صوبہ کے قاضی کے نام بھیجا گیا تھا، اس کے الفاظ یہ ہیں "فکتب بها الی الآفاق" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رح نے اپنی پوری قلمرو میں بڑے پیمانے پر

تدوینِ حدیث کا کام شروع کیا تھا، چنانچہ آپ کے حکم کے ماتحت پہلی صدی ہجری کے آخر میں مندرجہ ذیل کتب حدیث وجود میں آچکی تھیں،

① **کتب ابی بکرؒ**؛ قاضی ابوبکرؒ کو جو حکم دیا گیا تھا اس کے بارے میں علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب "التمہید" میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؒ نے حدیث کی کئی کتابیں جمع فرمائیں، لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو بھیجی نہیں تھیں کہ اُن کی وفات ہوگئی،

② **رسالہ سالم بن عبداللہ فی الصدقات**؛ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "تاریخ الخلفاء" میں نقل کیا ہے کہ یہ رسالہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر لکھا گیا تھا،

③ **دفاتر الزہری**؛ علامہ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں امام زہریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں عمر بن عبدالعزیزؒ نے تدوینِ حدیث یا سنن کا حکم دیا، تو ہم نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے، (اور یہ واقعہ ہے کہ اس زمانہ میں حضرت امام زہریؒ سے زیادہ تدوینِ حدیث کی خدمت شاید ہی کسی نے انجام دی ہو) پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مملکت کے ہر خطہ میں اُن دفاتر میں سے ایک دفتر بھیج دیا،

④ **کتاب السنن لمکحولؒ**؛ یہ کتاب امام ابن مکحولؒ نے تحریر فرمائی تھی، گویا اس کتاب کی تالیف سے کتابتِ حدیث اپنے چوتھے مرحلہ میں داخل ہوئی، علامہ ابن ندیم نے "الفہرست" میں اس کا ذکر کیا ہے، بظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے فرمان کی تعمیل میں لکھی گئی، کیونکہ حضرت مکحولؒ اُن کے زمانہ میں قاضی تھے،

⑤ **ابواب الشعبیؒ**؛ یہ حضرت عامر بن شراحیلؒ کی تالیف ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے ..... "تدریب الراوی" میں حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ یہ علمِ حدیث کی پہلی مبوّب کتاب ہے، حضرت شعبیؒ چونکہ کوفہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے قاضی تھے، اس لئے بظاہر یہ کتاب بھی انہی کے ارشاد پر لکھی گئی ہے،

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی، لہٰذا یہ سب کتابیں اس سے پہلے لکھی جا چکی تھیں،

دوسری صدی ہجری | یہ مبوّب کتبِ حدیث کی محض ابتدا رتھی، دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث کا کام اور زیادہ قوّت کے ساتھ شروع ہوا، اس دَور میں جو کتبِ حدیث لکھی گئیں، اُن کی تعداد بیس سے بھی زیادہ ہے، جن میں سے چند

مشہور کتابیں یہ ہیں،

(۱) کتاب الآثار لابی حنیفہؒ: اس کتاب میں پہلی بار احادیث کو فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا، علم حدیث میں اس کا پایہ بہت بلند ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث میں سے اس کتاب کا انتخاب فرمایا ہے، ذکرہ الموفق فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ اس کتاب کے کئی نسخے ہیں، بروایت امام محمدؒ، بروایت امام ابو یوسفؒ، بروایت امام زفرؒ، اور یہ کتاب مؤطا امام مالکؒ سے زمانا مقدم ہے، ادھر یہ بھی ثابت ہے کہ امام مالکؒ نے امام ابو حنیفہ رح کی تالیفات سے استفادہ کیا، اس لئے یہ کتاب اپنی طرز تدوین میں مؤطا امام مالکؒ کی اصل کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے علماء نے اس کی شرح لکھیں اور اس کے رجال پر کتابیں تصنیف کیں، جن میں حافظ ابن حجرؒ بھی شامل ہیں،

یہاں ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہئے کہ علمِ حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی براہِ راست مرتب کردہ کتاب یہی "کتاب الآثار" ہے، اس کے علاوہ "مسند ابی حنیفہؒ" کے نام سے جو مختلف کتابیں ملتی ہیں وہ خود امام صاحبؒ کی تالیف نہیں ہیں، بلکہ آپ کے بعد بہت سے حضرات محدثین نے آپ کی مسندات تیار کیں، ان میں حافظ ابن عقدہؒ، حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ، حافظ ابن عدیؒ حافظ ابن عساکرؒ مشہور ہیں، بعد میں علامہ خوارزمیؒ نے ان تمام مسانید کو ایک مجموعہ میں یکجا کر دیا، جو "جامع مسانید الامام الاعظمؒ" کے نام سے مشہور ہیں،

(۲) المؤطا للامام مالکؒ: اس کتاب کو اپنے زمانے میں "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" کہا جاتا تھا، اس کے بعد یہ لقب صحیح بخاری کو ملا، اس لئے کہ اس میں مؤطا کی تقریباً تمام احادیث بے شمار دوسری احادیث کے ساتھ موجود ہیں،

(۳) جامع معمر بن راشدؒ، یہ بھی امام مالکؒ کے ہمعصر ہیں، اور اپنے دور میں اُن کی کتاب بہت مقبول ہوئی، مگر آجکل نایاب ہے،

(۴) جامع سفیان ثوریؒ: امام شافعیؒ نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے،

(۵) السنن لابن جریجؒ: اسے "سنن ابی الولید" بھی کہتے ہیں،

(۶) السنن لوکیع بن الجراحؒ،

(۷) کتاب الزہد لعبد اللہ بن المبارکؒ،

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں تدوینِ حدیث کا کام اپنی شباب کو پہنچ گیا، اسانید طویل ہوگئیں، ایک ایک حدیث کئی کئی طریقوں سے روایت کی گئی، اور علم کے پھیلاؤ کی وجہ سے فنِ حدیث پر لکھی ہوئی کتابیں نئی نئی ترتیب اور تبویب کے ساتھ وجود میں آنے لگیں، اور کتبِ حدیث کی بیس سے زیادہ قسمیں ہوگئیں اسماء الرجال کے علم نے باقاعدہ صورت اختیار کرلی، اور اس پر بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں، اسی دَور میں صحاحِ ستّہ کی تالیف ہوئی، جہاں تک صحاحِ ستّہ کا تعلق ہے یہاں اس کے تعارف کی ضرورت نہیں، ہر کتاب کی ابتداء میں اس کا تعارف آجائے گا، البتہ اُن چند کتابوں کا تعارف کرانا مقصود ہے جو درسیات کے علاوہ ہیں، اور علمِ حدیث کے مباحث میں اُن کے حوالے کثرت سے آتے ہیں،

(۱) مسند ابی داؤد طیالسیؒ: یہ ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اور ان ابوداؤدؒ سے مقدم ہیں جنکی سنن صحاحِ ستّہ میں شامل ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ کتاب مسانید میں سب سے پہلی مسند ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ سب سے پہلی مسند "مسند عبیداللہ بن موسیٰ" ہے، اور ابوداؤد طیالسیؒ اگرچہ اُن سے مقدم ہیں لیکن اُن کی مسند ان کی وفات کے بہت بعد بعض خراسانی علماء نے ترتیب دی ہے، اور یہ اُس وقت مرتب ہوئی جب مسند عبیداللہ بن موسیٰ وجود میں آچکی تھی،

(۲) مسند احمدؒ: اسے جامع ترین مسند کہا گیا ہے، اس میں تقریبًا چالیس ہزار حدیثیں ہیں جنھیں امام احمدؒ نے ساڑھے سات لاکھ احادیث میں سے منتخب کیا ہے، امام احمدؒ نے اپنی زندگی میں ان احادیث کو جمع تو کرلیا تھا، لیکن اُن کی ترتیب و تبویب نہ کرسکے تھے کہ وفات ہوگئی، آپ کے بعد آپ کے جلیل القدر صاحبزادے عبداللہ بن احمدؒ نے اُن کی ترتیب و تہذیب کی، اور اس میں تقریبًا دس ہزار احادیث کا اضافہ کیا، ان کے بعد حافظ ابوبکر قطیعیؒ نے بھی اس میں کچھ اضافے کئے جنھیں "زیادات المسند" کہا جاتا ہے، مسند احمد میں صحیح، حسن اور ضعیف ہر طرح کی احادیث موجود ہیں، اور اس میں اختلاف ہے کہ کوئی موضوع حدیث بھی ہے یا نہیں، بہت عرصہ کے بعد بعض حضرات نے "مسند احمد" کو فقہی ابواب کی ترتیب کے مطابق بھی مرتب کیا ہے، متقدمین کی یہ کوششیں نایاب ہیں، البتہ "الفتح الربانی" کے نام سے "مسند احمد" کی ایک تبویب اب بھی موجود ہے،

(۳) مصنفِ عبدالرزاق: پہلے زمانہ میں لفظ مصنّف کا اطلاق اسی اصطلاحی مفہوم پر ہوتا تھا، جس کے لئے آجکل "السنن" کا لفظ معروف ہے، یہ مصنّف امام عبدالرزاق بن الہمام

الیمانی کی مرتب کردہ ہے، اور کئی اعتبار سے بڑی جلیل القدر کتاب ہے، ایک تو اس لئے کہ عبد الرزاق امام ابو حنیفہؒ اور معمر بن راشد جیسے ائمہ کے شاگرد اور امام احمدؒ جیسے ائمہ کے استاذ ہیں، اسی لئے اس مصنّف میں اکثر احادیث ثلاثی ہیں، دوسرے اس لئے کہ امام بخاری کی تصریح کے مطابق اس مصنّف کی تمام حدیثیں صحیح ہیں،

---

④ **مصنّف ابی بکر بن ابی شیبہ**: یہ بھی امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ کے استاذ ہیں، اور ان کے مصنّف کی پہلی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں صرف احادیثِ احکام کو فقہی ترتیب پر جمع کیا گیا ہے، اور دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں احادیث مرفوعہ کے ساتھ صحابۂ کرامؓ اور تابعینؒ کے فتاویٰ بھی بکثرت منقول ہیں، اس کی وجہ سے اصولِ حنفیہؒ کے مطابق حدیث کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں امام موصوفؒ نے ہر مذہب کے مستدلات کو پوری غیر جانبداری کے ساتھ جمع کیا ہے، چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام ابو بکرؒ جو کہ خود کوفی ہیں، اس لئے انھوں نے اہلِ عراق کے مسلک کو خوب اچھی طرح سمجھ کر بیان کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہؒ کے مستدلات اس کتاب میں بکثرت پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے علّامہ زاہد الکوثریؒ نے لکھا ہے کہ "احوج مایکون الفقیہ الیہ کتاب ابن ابی شیبۃ"،

⑤ **المستدرک للحاکم**: یہ کتاب مستدرک علی الصحیحین ہے، لیکن نقدِ احادیث کے معاملہ میں امام حاکم بہت زیادہ متساہل مشہور ہیں، اسی لئے انھوں نے بہت سی ایسی حدیثوں کو علیٰ شرط الشیخین یا علیٰ شرط احدہما سمجھ کر اپنی کتاب میں درج کر لیا ہے، جو درحقیقت بہت ضعیف ہیں، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے اس کتاب پر ایک حاشیہ لکھا ہے جس میں مستدرک کی تلخیص بھی ہے اور امام حاکمؒ کی مسامحت پر تنبیہ بھی، یہ حاشیہ بھی مستدرک کے ساتھ حیدر آباد دکن سے چھپ گیا ہے، امام حاکم کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ شیعہ تھے، لیکن محققین نے اس الزام کو رد کر دیا ہے،

⑥ **المعاجم للطبرانیؒ**: امام طبرانیؒ کی معاجم تین قسم کی ہیں، کبیر، اوسط، اور صغیر، معجم کبیر درحقیقت مسند ہے، یعنی اس میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایتیں جمع کی گئی ہیں، اور معجم اوسط میں امام طبرانیؒ نے اپنے شیوخ کی ترتیب سے روایات جمع کی ہیں، اور اس میں

صرف اپنے شیوخ کے غرائب اور تفردات کو ہی جمع کیا ہے، اور معجم صغیر میں اپنے ہر شیخ کی ایک ایک روایت ذکر کی ہے اور اس میں زیادہ تر انہی شیوخ کی روایات ہیں جن سے امام طبرانی رحؒ نے صرف ایک روایت سنی ہے،

(۷) **مسند البزّار**؛ اسے "المسند الکبیر" بھی کہتے ہیں، یہ امام ابوبکر بزار کی تصنیف ہے، اور معلّل ہے یعنی اس میں امام نے روایات کے اسبابِ قادحہ کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے، معلّل کتابوں کا اصول یہ ہے کہ جس حدیث پر وہ خاموشی سے گذر جائیں وہ ان کے نزدیک صحیح یا قابلِ عمل سمجھی جاتی ہے،

(۸) **مسند ابی یعلی**؛ یہ کتاب مسند کے نام سے مشہور ہوگئی، حالانکہ یہ معجم ہے،

(۹) **مسند الدارمی**؛ اس کتاب کو بھی اصطلاح کے خلاف مسند کہا گیا ہے، در حقیقت یہ سنن ہے،

(۱۰) **السنن الکبریٰ للبیہقی**؛ یہ کتاب امام بیہقی رحؒ نے فقہ شافعی کے مشہور متن "مختصر المزنی" کی ترتیب پر جمع کی ہے، اور حیدر آباد دکن سے چھپ چکی ہے،

(۱۱) **سنن الدار قطنی**؛ (ولادت ۳۰۶ھ وفات ۳۸۵ھ) یہ کتاب ابوابِ فقہیہ پر مشتمل ہے، جس میں ہر حدیث کے طرق نہایت تفصیل سے بیان کرتے ہیں، واللہ اعلم،

انواعُ المصنّفات فی الحدیث

علمِ حدیث انتہائی مخدوم علم ہے، اور اس میں مختلف حیثیتوں سے کتابیں لکھی گئی ہیں، چنانچہ کتبِ حدیث کی اپنے موضوع اور ترتیب کے لحاظ سے بہت سی اقسام ہیں جن میں سے ہر ایک قسم کا ایک خاص اصطلاحی نام ہے، حدیث کے طالب علم کو مراجعت الی الکتب کے لئے ان اقسام کو بھی تفصیل سے سمجھ لینا ضروری ہے،

(۱) **الجوامع**؛ یہ جامع کی جمع ہے، جامع اس کتابِ حدیث کو کہتے ہیں جس میں آٹھ مضامین کی احادیث جمع کر دی گئی ہوں، ان آٹھ مضامین کو ایک شعر میں جمع کر کے بیان کر دیا گیا ہے

سیر و آداب و تفسیر و عقائد ❊ فتن، اشراط و احکام و مناقب

"سیر" سیرت کی جمع ہے یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے واقعات پر مشتمل ہیں، "آداب" ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آداب المعاشرت، مثلاً کھانے پینے کے آداب، "تفسیر" یعنی وہ احادیث جو تفسیر قرآن سے متعلق ہیں، "عقائد" وہ احادیث یا مضامین جن کا تعلق عقائد سے ہے،

"فُتن" فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ بڑے بڑے واقعات جن کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی "اَشراط" یعنی علاماتِ قیامت، "اَحکام" یعنی احکامِ عملیہ، جن پر فقہ مشتمل ہوتا ہے، ان کو السنن بھی کہا جاتا ہے، "مناقب" منقبت کی جمع ہے، یعنی صحابۂ کرامؓ اور صحابیاتؓ اور مختلف قبائل اور طبقات کے فضائل، غرض جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے "جامع" کہا جاتا ہے،

چنانچہ سب سے پہلی جامع "جامع معمر بن راشد" ہے، (امام ابوحنیفہؒ اور علمِ حدیث، از مولانا محمد علی کاندھلوی) جو امام زہریؒ کے معروف شاگرد حضرت معمرؒ کی تالیف ہے، اور پہلی صدی ہجری میں ہی مرتب ہو چکی تھی، لیکن اب جامعِ معمرؒ نایاب ہے،

دوسری جامع سفیان ثوریؒ ہے، اس سے امام شافعیؒ نے بھی استفادہ کیا، یہ کتاب بھی نایاب ہے، تیسری جامع عبدالرزاق ہے جو امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی کی تالیف ہے اور دوسری صدی ہجری میں معروف ہو چکی تھی، یہ مصنّف عبدالرزاق کے نام سے مشہور ہے، اور حال ہی میں گیارہ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، جامع دارمی بھی مشہور جوامع میں داخل ہے، (لامع الدراری ص ۴۴ ج ۱) لیکن سب سے زیادہ مقبولیت جامعِ بخاری کو حاصل ہوئی ہے، اس کے بعد جامعِ ترمذی ہے، ...

صحاحِ ستّہ میں سے بخاری اور ترمذی کے جامع ہونے پر اتفاق ہے، البتہ صحیح مسلم کے بارے میں اختلاف ہی بعض اسے جامع کہتے ہیں، کیونکہ اس میں آٹھوں ابواب موجود ہیں، لیکن بعض حضرات اس کے جامع ہونے سے بریں بنا انکار کرتے ہیں کہ اس میں کتاب التفسیر بہت مختصر ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جامع ہے، کیونکہ جامع ہونے کے لئے کسی کتاب کا مفصّل ہونا ضروری نہیں محض اس کا وجود ہی کافی ہے، اور صحیح مسلم میں بھی کتاب التفسیر میں اگرچہ احادیث کم ہیں، لیکن بہرحال نفس کتاب موجود ہے، نیز تفسیر کی بہت سی احادیث امام مسلمؒ نے دوسرے ابواب کے تحت نقل کر دی ہیں، اسی لئے علامہ مجد الدین فیروزآبادی صاحبِ قاموس نے اس کو جامع قرار دیا ہے، اور صاحبِ کشف الظنون نے بھی اس کو جوامع میں شمار کیا ہے،

(۲) السُّنن: یہ اس کتاب کا لقب ہے جس میں احادیث کو ابوابِ فقہیّہ کی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہو، اس نوع کو بالکل ابتدا میں "ابواب" کہتے تھے، بعد میں اس کا نام تبدیل ہو کر "مصنّف" ہو گیا، اور آخر میں اس کو "سنن" کہا جانے لگا، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام ابوحنیفہؒ کے استاذ حضرت عامر بن شراحیل الشعبیؒ نے لکھی، جو "ابواب الشعبی" کے نام سے مشہور ہے، صحاحِ ستّہ میں نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ سُنن ہیں، چنانچہ "سُننِ اربعہ" کا لفظ بول کر یہی چار کتب مراد

لی جاتی ہیں، سننِ اربعہ کے علاوہ سننِ بیہقی، سننِ دارمی، سننِ دارقطنی اور سننِ سعید بن منصور اس نوع کی مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ سننِ ابن جریج اور سننِ وکیع بن الجراح اس نوع کی قدیم کتابیں ہیں، نیز مصنّف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ بھی اسی نوع میں شامل ہیں بعض حضرات مکحول کی کتاب السنن کو بھی اسی میں شمار کرتے ہیں،

(۳) **المسانید**؛ مسند کی جمع ہے، اُن کتبِ حدیث کا نام ہے جن میں احادیث کو صحابۂ کرامؓ کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہو، یعنی ایک صحابی کی تمام مرویات ایک مرتبہ میں ذکر کر دی جائیں خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں، پھر دوسرے صحابی کی وعلیٰ ہذا، پھر ان میں بعض اوقات حروفِ ہجی کی ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، بعض اوقات سابقیت فی الاسلام کا اعتبار کرکے ایسے صحابی کی حدیث کو پہلے رکھا جاتا ہے، اور بعض اوقات فضیلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، نیز طبقات مہاجرین اور انصار کی ترتیب پر بھی مسانید کو مرتب کیا جاتا ہے،

سب سے پہلی مسند حضرت نُعیم بن حماد نے لکھی[1]، اس کے بعد بیشمار مسانید لکھی گئیں، یہانتک کہ اس زمانہ میں یہ مشہور ہوگیا تھا کہ کوئی بڑا محدّث ایسا نہیں کہ جس نے مسند نہ لکھی ہو، چنانچہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ مسانید کے مؤلف ہیں، نیز عثمان بن ابی شیبہ، اسحاق بن راہویہ، اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے بھی مسانید لکھی ہیں، ان مسانید میں مسند اسد بن موسیٰ، مسند عبد بن حمید، مسند البزار اور مسند ابی یعلی معروف ہیں، آجکل تین مسانید مطبوعہ شکل میں ملتی ہیں، اور معروف ہیں، ایک مسند ابو داؤد طیالسیؒ، جو دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہوچکی ہے، دوسری مسند حمیدیؒ جو مجلس علمی نے شائع کی ہے، اس کے مصنّف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، تیسری مسند امام احمدؒ، جو نہایت جامع مسند ہے، اور سب سے زیادہ مشہور و متداول ہے، اس کا تعارف گذر چکا ہی اور اب

---

[1] قال السیوطیؒ فی التدریب قال الدارقطنی اول من صنف مسندا نعیم بن حماد وقال الخطیب قد صنف اسد بن موسیٰ مسندا وکان اکبر من نعیم سنا واقدم سماعا، وقال الحاکم اوّل من صنّف المسند علیٰ تراجم الرجال فی الاسلام عبید اللہ بن موسیٰ العبسی وابو داؤد الطیالسی وقال بن عدی یقال ان یحییٰ الحمانی اوّل من صنّف المسند بالکوفۃ واوّل من صنّفہ بالبصرۃ مسدّد واوّل من صنّفہ بمصر اسد السنّۃ (لامع الدراری، ص ۴۵، ج ۱) ۱۲

حال ہی میں علامہ ابن الساعاتیؒ نے اس کو ابواب کی ترتیب پر مرتب کر کے شائع کیا ہے، جو۔۔۔۔
"الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانیؒ" کے نام سے معروف ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا،

④ المعجم: عام طور سے مشہور یہ ہے کہ "معجم" اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی محدث نے اپنے شیوخ اور اساتذہ کی ترتیب سے احادیث جمع کی ہوں، یعنی ایک شیخ کی احادیث ایک جگہ اور دوسرے کی دوسری جگہ وھلمّ جرًّا، لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے لکھا ہے کہ یہ تعریف درست نہیں، درحقیقت معجم حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں حروفِ تہجی کی ترتیب قائم کی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابۂ کرام میں ہو، یا شیوخ میں، اس طرح "معجم" اور "مسند" میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو گئی، اس نوع کی بھی متعدد کتابیں مشہور ہیں، مثلاً معجم اسماعیلی، معجم ابن الغوطی وغیرہ[1]

لیکن سب سے زیادہ مشہور امام طبرانیؒ کی معاجم ہیں، انھوں نے تین معاجم لکھی ہیں؛

(۱) المعجم الکبیر؛ جس میں صحابۂ کرام کی ترتیب سے احادیث جمع کی ہیں،

(۲) المعجم الاوسط؛ جس میں شیوخ کی ترتیب سے احادیث جمع کی گئی ہیں،

(۳) المعجم الصغیر؛ جس میں امام طبرانیؒ نے اپنے تمام شیوخ میں سے ہر ایک کی ایک ایک حدیث ذکر کی ہے، پہلی دو کتابیں نایاب ہیں، البتہ ان کی احادیث علامہ ہیثمیؒ کی "مجمع الزوائد" میں مل جاتی ہیں، البتہ المعجم الصغیر پہلے ہندوستان میں اور پھر مصر میں شائع ہو چکی ہے،

⑤ المستدرک: اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب حدیث کی اُن چھُوٹی ہوئی احادیث کو جمع کیا گیا ہو جو مذکورہ کتاب کی شرائط کے مطابق ہوں، صحیحین پر متعدد علماء نے مستدرک لکھی ہے، جن میں "کتاب الالزامات للدار قطنی" اور "المستدرک علی الصحیحین للحافظ ابی ذر عبد" مشہور ہیں، (الرسالۃ المستطرفۃ ص ۲۲) لیکن مشہور ترین کتاب امام ابو عبداللہ حاکم نیشاپوریؒ کی "المستدرک علی الصحیحین" ہے، جو سب سے زیادہ رائج رہی ہے، اس میں انھوں نے وہ احادیث نقل کی ہیں جو صحیحین میں موجود نہیں، لیکن اُن کے خیال میں بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں،

لیکن امام حاکمؒ تصحیحِ احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، چنانچہ انھوں نے بہت سی حسن، ضعیف، منکر، بلکہ موضوع احادیث کو بھی صحیح علی شرط الشیخین قرار دے کر مستدرک میں داخل

---

[1] وذکرت فی الاتحاف المعاجم الکثیرۃ منہا معجم ابی بکر المقرئی وشہاب الدین القوصی وابن قانع وغیرہم (لامع الدراری ص ۴۵ ج ۱)

کردیا ہے، اس لئے حافظ ذہبیؒ نے اس کی تلخیص کرکے امام حاکم کی غلطیوں پر تنبیہ کیا ہے، یہ تلخیص حاکم کی مستدرک کے ساتھ شائع ہو چکی ہے، جب تک حدیث کے بارے میں وہ صحت کی تصدیق نہ کردے اس وقت تک محض حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہیں کیا جاتا،

(۶) **المستخرج** ؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سند سے روایت کیا گیا ہو، جس میں مصنّف کا واسطہ نہ آتا ہو، جیسے "مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم" جس میں انھوں نے صحیح مسلم کی روایات ایسی سند سے روایت کی ہیں جس میں مصنّف کا واسطہ نہیں آتا، اسی طرح "مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم"

(۷) **الجزء** ؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلہ سے متعلق تمام احادیث یک جا کردی گئی ہوں جیسے "جزء القراءۃ للامام البخاریؒ"، "جزء القراءۃ للبیہقیؒ" "جزء رفع الیدین للبخاریؒ" "جزء الجہر ببسم اللہ للدارقطنیؒ" "جزء الجہر ببسم اللہ للخطیبؒ البغدادی" و "کتاب القراءۃ للبیہقی"۔ آخری دور میں حضرت شاہ صاحبؒ اور حضرت مفتی صاحبؒ کی کتاب "التصریح بما تواتر فی نزول المسیح" اور شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی مدظلہ کی "جزء حجۃ الوداع" بھی اسی قسم میں داخل ہے، بعض حضرات نے اس کے ساتھ کتبِ حدیث کی ایک اور نوع "الرسالۃ" بھی بیان کی ہے، اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کتابِ حدیث جس میں صرف کسی ایک شیخ کی احادیث جمع کی گئی ہوں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ کوئی مستقل نوع نہیں ہے بلکہ "الجزء" کا مرادف ہے،

(۸) **المشیخۃ** ؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں صرف کسی ایک یا چند شیوخ کی احادیث جمع کردی گئی ہوں، جیسے "مشیخۃ ابن البخاری وعلیہا ذیل للحافظ المزّی، مشیخۃ ابن شاذان الکبریٰ، مشیخۃ ابن القاری روذکرا لشیخ فی لامع الدراری کثیرًا، ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

(۹) **الافراد والغرائب** ؛ اُن کتبِ حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک شخص کے تفردات کو جمع کیا گیا ہو، "ککتاب الافراد للدارقطنی"

(۱۰) **التجرید** ؛ کسی کتابِ حدیث سے سند اور مکررات کو حذف کرکے صرف صحابی کا نام اور حدیث کا متن بیان کردیا جائے، تو وہ تجرید کہلاتی ہے، جیسے "تجرید البخاری للزبیدیؒ" اور "تجرید المسلم للقرطبی" اور "تجرید الصحیحین" وغیرہ،

(۱۱) **التخریج** ؛ وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی معلق یا بے حوالہ احادیث کی

سند اور اس کا حوالہ بیان کیا جائے، مثلاً ہدایہ میں ساری حدیثیں بلا حوالہ ہیں، ان احادیث کی سند اور حوالہ تلاش کرنے کی غرض سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ ہدایہ کی تخریج کہلائیں، مثلاً "نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ للزیلعی" اور حافظ ابن حجرؒ کی "الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ" نیز انھوں نے ہی "التلخیص الجبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر"[1] کے نام سے ایک مفصل کتاب لکھی ہے، جس میں شافعی فقہ کے ایک مشہور متن "رافعی" کی احادیث تخریج کی ہیں، اُن کی یہ کتاب احادیثِ احکام کا جامع ترین ذخیرہ سمجھی جاتی ہے، اسی طرح انہی کی کتاب ہے "الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف" اسی طرح حافظ زین الدین عراقی کی "تخریج احیاء علوم الدین" جو بڑی مفید ہے، اس میں حافظ عراقیؒ نے امام غزالیؒ کی "احیاء العلوم" کی احادیث کی تخریج کی ہے،

(۱۲) **کتب الجمع**، ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں ایک سے زائد کتبِ حدیث کی روایتوں کو بحذفِ تکرار جمع کر دیا جائے، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام حمیدیؒ کی "الجمع بین الصحیحین" ہے، ان کے بعد حافظ رزین بن معاویہؒ نے "تجرید الصحاح الستۃ" لکھی، جن میں صحاح ستہ کی تمام احادیث کو جمع کیا گیا، البتہ ان کی اصطلاح میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالکؒ صحاح ستہ میں شامل تھی، اسی لئے انھوں نے اپنی کتاب میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالکؒ کی احادیث کو جمع کیا، ان کے بعد حافظ ابن اثیر جزریؒ نے "جامع الاصول" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا، اور حافظ رزین بن معاویہؒ سے جو احادیث چھوٹ گئی تھیں، اُن کو بھی شامل کر لیا، لیکن اُن کی اصطلاح میں بھی مؤطا امام مالکؒ صحاح ستہ میں شامل تھی، نہ کہ ابن ماجہ، ان کے بعد علامہ نور الدین ہیثمی تشریف لائے، اور انھوں نے "مجمع الزوائد و منبع الفوائد" کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی، اور اس میں مسند احمد، مسند بزار، مسند ابی یعلیٰ اور امام طبرانیؒ کی معاجم ثلاثہ کی ان زائد احادیث کو یکجا کر دیا، جو صحاح ستہ میں نہیں آئیں، لیکن علامہ ہیثمیؒ کی اصطلاح میں ابن ماجہ صحاح ستہ میں شامل تھی، نہ کہ مؤطا امام مالکؒ،

---

[1] ھو تخریج الشرح الکبیر للرافعیؒ علیٰ وجیز الغزالی فی الفقہ الشافعی، وقد قام بتخریج احادیثہ ایضاً سراج الدین عمر بن الملقن فی کتاب البدر المنیر فی تخریج الاحادیث والآثار الواقعۃ فی الشرح الکبیر فی سبع مجلدات ۱۲ (الرسالۃ المستطرفۃ، ص ۱۵۴)

اس لئے انھوں نے "مجمع الزوائد" میں ابن ماجہ کی احادیث نہیں لیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن ماجہ کی احادیث نہ "جامع الاصول" میں جمع ہو سکیں نہ "تجرید الصحاح الستہ" میں اور نہ ہی "مجمع الزوائد" میں۔

ان کے بعد علامہ محمد بن محمد بن سلیمان نے "جمع الفوائد" من "جامع الاصول" و "مجمع الزوائد" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں ایک طرف تو "جامع الاصول" اور "مجمع الزوائد" کی تمام احادیث کو بحذف تکرار جمع کر دیا، نیز ابن ماجہ جو ان دونوں سے چھوٹ گئی تھی اس کی روایات بھی لے لیں، بلکہ اس کے علاوہ سنن دارمی کی روایات بھی جمع کر دیں، اس طرح یہ کتاب چودہ کتب حدیث کا مجموعہ بن گئی، بلاشبہ "جمع الفوائد" اپنے اختصار کے باوجود احادیث کا بڑا جامع مجموعہ ہے، لیکن احقر کا تجربہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، اور اگر کوئی حدیث اس میں نہ ملے تو یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ یہ چودہ کتابوں میں بھی نہیں ہے،

اب تک "کتب الجمع" کے تحت ہم نے جن کتابوں کو ذکر کیا یہ ساری کتابیں ابواب کی ترتیب پر لکھی گئی ہیں، بعض حضرات نے احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے بھی جمع کیا ہے، اس نوع کی سب سے پہلی معلوم کتاب "فردوس الدیلمی" ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، اس کے بعد علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "جمع الجوامع" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں پورے ذخیرۂ احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اس میں انھوں نے قولی احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کیا ہے، اور فعلی احادیث کو صحابہ کرام کی ترتیب سے، پھر علامہ سیوطیؒ ہی نے اس کتاب کی تلخیص کی، "الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر صلی اللہ علیہ وسلم"، اس کتاب میں تمام موجود کتب حدیث میں سے قولی احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہے، "جمع الجوامع" تو آجکل نایاب ہو چکی ہے، لیکن "الجامع الصغیر" مروج ہے، اور اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے حوالہ کے علاوہ اس کی اسنادی حیثیت بھی اس طرح متعین کی گئی ہے کہ صحیح کے لئے حرف "صح"، ضعیف کے لئے حرف "ض" اور حسن کے لئے حرف "ح" لکھدیا گیا ہے، لیکن مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے الاجوبۃ الفاضلہ" میں صفحہ ۱۲۷ پر لکھا ہے کہ یہ علامتیں علامہ سیوطیؒ نے نہیں لگائیں، بلکہ ان کے بعد کسی اور عالم نے لگائی ہیں[1]،

---

[1] ولذا لاینبغی ان یوثق بہذہ الرموز، قال المناویؒ: واما ما یوجد فی بعض النسخ من الرمز الی الصحیح والحسن والضعیف بصورۃ رأس "ص" و "ح" و "ض"، فلا ینبغی الوثوق بہ لغلبۃ تحریف النساخ علی انہ وقع لہ ذلک فی بعض دون بعض کما رأیتہ بخطہ، (فیض القدیر ص ۴۰ ج ا بإحالۃ الاجوبۃ الفاضلۃ مع تعلیقہ ص ۱۲۷) ۱۲

"الجامع الصغیر" کی متعدد شروح بھی لکھی گئی ہیں، جن میں سے علامہ مناویؒ کی "فیض القدیر" اور علامہ عزیزیؒ کی "السراج المنیر" مشہور و معروف اور متداول ہیں، ان دونوں میں سے علامہ مناویؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط ہیں، ان کے برخلاف علامہ عزیزیؒ قدرے متساہل ہیں،

اس سلسلہ کا سب سے زیادہ قابلِ قدر اور جامع کام علامہ علی المتقی نے کیا، اُن کی کتاب "کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال" جسے بلا شبہ احادیثِ نبویہ کی جامع ترین کتاب کہنا چاہئے، انھوں نے اپنی اس کتاب کو علامہ سیوطیؒ کی "جمع الجوامع" پر مبنی کیا ہے، یعنی پہلے ہر باب کی وہ قولی احادیث جمع کیں جو "جمع الجوامع" میں موجود تھیں، اس کے بعد وہ قولی احادیث جمع کیں جو علامہ سیوطیؒ سے چھوٹ گئی تھیں، اور اُن کا نام "الاکمال فی سنن الاقوال" رکھا، پھر جمع الجوامع کی فعلی احادیث کو جو صحابہ کی ترتیب پر مرتب تھیں ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا، اور اس مجموعہ کا نام "کنز العمال" ہے، اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے مأخذ کا حوالہ رموز میں دیا ہے، جیسے بخاری کے لئے "خ" اور مستدرکِ حاکم کے لئے "ک" وغیرہ، علامہ علی المتقی نے اپنی اس کتاب میں تقریباً تینتیس کتبِ حدیث کو جمع کر دیا ہے، اس طرح یہ کتاب کسی حدیث کی تحقیق کے لئے بے نظیر رہنما کی حیثیت رکھتی ہے،

(۱۳) **الفہارس**: وہ کتبِ حدیث جن میں ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی فہرست جمع کر دی گئی ہو، تاکہ حدیث کا نکالنا آسان ہو، مثلاً علامہ زاہد الکوثریؒ کے ایک شاگرد نے "فہارس البخاری" کے نام سے ایک بڑی مفید کتاب لکھی ہے جس کے ذریعہ بخاری سے حدیث نکالنا بہت آسان ہو گیا ہے، اس سلسلہ کا ایک جامع اور مفید کام اللہ تعالیٰ نے مستشرقین کی ایک جماعت سے لیا، جس نے "ڈاکٹر وینسنک" کی سربراہی میں سات ضخیم جلدوں پر مشتمل ایک مفصل کتاب مرتب کی ہے، جس کا نام ہے "المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی"، جس میں انھوں نے صحاح ستہ مؤطأ امام مالکؒ، سنن دارمی، اور مسند احمد کی احادیث کی فہرست مرتب کی ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ حروفِ تہجی کے حساب سے انھوں نے ہر لفظ کے تحت یہ بیان کیا ہے کہ یہ لفظ کون کونسی حدیث میں آیا ہے، اور وہ حدیث کہاں کہاں مذکور ہے، البتہ اس کتاب میں یہ لوگ احادیث کے استیعاب پر قادر نہیں ہو سکے، بلکہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، پھر اسی کتاب کی ایک تلخیص "وینسنک" ہی نے "مفتاح کنوز السنۃ" کے نام سے شائع کی ہے، جو مختصر ہونے کی وجہ سے انتہائی مفید ہی اور ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے،

⑭ **الاطراف**، وہ کتبِ حدیث جن میں احادیث کے صرف اوّل و آخر الفاظ ذکر کئے گئے ہوں، جن سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے، اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کر دیا گیا ہو، کہ فلاں فلاں کتبِ حدیث سے یہ احادیث لی گئی ہیں، اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شخص کو کسی حدیث کے اوّل یا آخر الفاظ تو یاد ہوتے ہیں لیکن نہ پوری حدیث ذہن میں ہوتی ہے اور نہ اُس کی اسنادی حیثیت کا علم ہوتا ہے، ایسے موقع پر اطراف کی کتب بیحد کام دیتی ہیں،

اس موضوع پر سب سے پہلے حافظ ابن عساکر دمشقیؒ نے کتاب لکھی، جو دو جلدوں پر مشتمل ہے اس کا نام "الاشراف فی معرفۃ الاطراف" ہے، جس میں حافظ ابن عساکرؒ نے ابوداؤد، نسائی، ترمذی کے اطراف ذکر کیے ہیں، اس کتاب کو انھوں نے حروفِ معجم پر مرتب کیا ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے،

ان کے بعد حافظ عبدالغنی مقدسیؒ نے "اطراف الکتب الستۃ" تحریر فرمائی، آجکل اس نوع کی سب سے زیادہ متداول کتاب حافظ مزیؒ کی "تحفۃ الاشراف فی معرفۃ الاطراف" ہے، "الفہارس" کے ذیل میں بیان کردہ "المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی" اور اس کی تلخیص "مفتاح کنوز السنۃ" بھی اس نوع کے تحت آتی ہیں،

⑮ **الاربعینات**، جمع "الاربعین" بمعنی "چہل حدیث" ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب اور موضوع کی یا ابواب مختلفہ کی جمع کی گئی ہوں "والمصنفات فی ذٰلک مِمَّا لَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصٰی" چنانچہ بے شمار محدثین نے "اربعین" لکھی ہیں، اور اُن کا مقصدِ تالیف امام بیہقیؒ کی اس حدیث پر عمل کرنا ہے جو کہ انھوں نے شعب الایمان میں حضرت ابوالدرداءؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے: "قال سُئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماحد العلم الذی اذا بلغہ الرجل کان فقیہاً فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہاً وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً وشہیداً (مشکوٰۃ ص ۳۶ ج ۱ کتاب العلم فصل ثالث) یہ حدیث عوام الناس میں بہت مشہور ہوگئی، لیکن امام احمدؒ کا قول ہے کہ "حدیث متنہ مشہور فیما بین الناس ولیس لہ اسناد صحیح (کذا فی المشکوٰۃ) چنانچہ امام نوویؒ اپنی "اربعین" کے شروع میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "اتفق الحفاظ علی انہ حدیث ضعیف وان کثرت طرقہ" چنانچہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے، البتہ تعددِ طرق اور کثرتِ اسانید کی وجہ سے اس کو حسن لغیرہٖ کہا جاسکتا ہے، اسی بنا پر امت کے بہت سے علماء اور محدثین نے اس پر عمل کیا ہے، اور اربعینات لکھی ہیں، ہمارے علم میں سب سے پہلی اربعین عبداللہ بن مبارک نے لکھی، پھر محمد بن اسلم طوسیؒ نے، بعد میں

بے شمار اہل علم نے مختلف موضوعات پر اربعینات مرتب کیں، مثلاً امام دارقطنیؒ، حاکم، ابونعیمؒ، ابوعبدالرحمن سلمیؒ اور ابوبکر بیہقیؒ وغیرہ،

(۱۶) **الموضوعات**، یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث موضوعہ کو جمع کر دیا گیا ہو یا متہم بالوضع احادیث کی تحقیق کی گئی ہو، شروع میں کتب موضوعہ اس انداز پر لکھی جاتی تھیں کہ ضعیف راویوں کا تذکرہ کیا جاتا تھا، اور ان سے جو موضوع یا ضعیف احادیث مروی ہیں، ان کی نشان دہی کی جاتی تھی، مثلاً حافظ ابن عدیؒ کی "الکامل" امام عقیلیؒ کی "الضعفاء" اور امام جوزقانیؒ کی "الاباطیل" اسی انداز پر ہیں،

بعد میں موضوعات کا طریقہ یہ ہوگیا کہ موضوع یا متہم بالوضع احادیث کو ابواب کی ترتیب سے یا حروفِ تہجی کی ترتیب سے ذکر کر کے یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کو کس نے روایت کیا ہے، اور اس میں سنداً کیا نقص ہے، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ ابن الجوزیؒ نے قلم اٹھایا، اُن کی دو کتابیں ہیں، ایک "العلل المتناہیہ فی الاخبار الواہیۃ" دوسری "الموضوعات الکبریٰ" ان میں سے دوسری کتاب آج بھی دستیاب ہے لیکن اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ احادیث پر وضع کا حکم لگانے میں نہایت متشدد ہیں، اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا ہے، اس لئے بعد کے محقق علماء نے ان کی کتابوں پر تنقیدیں لکھیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اُن کی تردید میں "القول المسدد فی الذب عن مسند احمدؒ" میں ان کی بہت اچھی تردید کی ہے، اس کتاب میں حافظؒ نے مسندِ احمدؒ کی ان احادیث کی تحقیق کی ہے جنھیں ابن الجوزیؒ نے موضوع قرار دیا ہے، اور بتایا ہے کہ جن احادیث پر ابن الجوزیؒ نے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ایک حدیث بخاری کے احمد شاکر والے نسخہ میں بھی ہے، اور ایسی احادیث تو بہت سی ہیں جو امام بخاریؒ نے تعلیقاً روایت کی ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انھیں موضوع قرار دیدیا ہے، پھر علامہ سیوطیؒ نے ابن الجوزیؒ کی موضوعات پر ایک مفصّل تنقید لکھی، جس کا نام "النکت البدیعات علی الموضوعات" رکھا، بعد میں اس کی تلخیص کی، اور اس میں کچھ اضافے کئے جو "اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" کے نام سے معروف ہے، جو کئی جلدوں میں شائع ہو چکی ہے لیکن علامہ سیوطیؒ حدیث کے معاملے میں قدرے متساہل ہیں اس لئے بعض ضعیف یا منکر احادیث کو بھی صحیح قرار دیدیتے ہیں، علامہ ابن الجوزیؒ کے بعد حافظ صنعانیؒ کی موضوعات بھی بہت مقبول ہوئیں علامہ ابن الجوزیؒ اور

عہ لیکن اس کتاب کو بھی متشدد قرار دیا گیا ہے ۱۲

سیوطیؒ کے بعد بہت سے حضرات نے موضوعات پر کتابیں لکھیں جن میں ملا علی قاریؒ کی "الموضوعات الکبیر" نہایت مقبول و معروف ہے، آخری دَور میں قاضی شوکانیؒ کی "الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" اور علامہ طاہر پٹنیؒ کی "تذکرۃ الموضوعات" مختصر مگر مفید کتابیں ہیں،

اس نوع کا جامع ترین کام علامہ ابن عراقؒ نے انجام دیا، انھوں نے اپنی کتاب "تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاحادیث الشنیعۃ الموضوعۃ" میں ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ، عقیلیؒ، ابن عدی، حافظ ابن حجرؒ علامہ سیوطیؒ اور ملا علی قاریؒ کی تمام کتابوں کو جمع کر دیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے، اس طرح اُن کی کتاب جامع ترین بھی ہے اور محقق ترین بھی جو بسا اوقات پچھلی تمام کتابوں سے مستغنی کر دیتی ہے، اس کتاب میں علامہ ابن عراقؒ نے ابن جوزیؒ جوزقانیؒ اور سیوطیؒ کی بیان کردہ احادیث میں سے صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو فی الواقع موضوع ہیں،

(۱۷) **کتب الاحادیث المشتہرۃ**، یعنی وہ کتابیں جن میں اُن احادیث کی تحقیق کی گئی ہو جو عام طور سے مشہور اور زبان زد ہوتی ہیں، لیکن اُن کی سند کا علم عام طور سے نہیں ہوتا، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ زرکشیؒ نے "التذکرۃ فی الاحادیث المشتہرۃ" کے نام سے ایک کتاب لکھی، ان کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے "اللآلی المنثورۃ فی الاحادیث المشہورۃ" بعد میں علامہ سیوطیؒ کی "الدرر المنتثرۃ فی الاحادیث المشتہرۃ"، اور علامہ ابن درویشؒ کی "اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب" بھی اپنے اختصار کے باوجود کافی مشہور ہوئیں، لیکن اس نوع کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور اور متداول کتاب حافظ شمس الدین سخاویؒ کی "المقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ" ہے، جسے انھوں نے حروفِ تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے،

(۱۸) **غریب الحدیث**، یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث میں وارد ہونے والے کلمات کی لغوی و اصطلاحی تحقیق و تشریح کی گئی ہو، اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب امام نضر بن شمیل اور ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰؒ کی ہے، بعد میں امام اصمعیؒ اور علامہ ابن قتیبہ دینوریؒ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا، اس کے بعد علامہ خطابیؒ نے اُن سب کو جمع کر دیا، لیکن اس موضوع پر سب سے پہلی جامع اور مفصل کتاب امام ابو عبید قاسم بن سلامؒ کی "غریب الحدیث" ہے، جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، البتہ اس سے کسی لفظ کے معنی تلاش کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ اس میں حروفِ تہجی کی ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں ہے، اس کے بعد علامہ زمخشریؒ نے "الفائق" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو حسنِ ترتیب کے لحاظ سے سابقہ تمام کتابوں پر فائق ہے، لیکن اس نوع کا سب سے زیادہ جامع کام علامہ

مجد الدین ابن اثیر الجزریؒ نے کیا، جن کی کتاب "النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر" نہایت جامع بھی ہے اور مرتّب بھی، اس کو انھوں نے حروفِ تہجی کی ترتیب پر مرتّب کیا ہے، اسی لئے اس موضوع پر اس کا فائدہ عام ہوا، اور وہ مآخذ میں شمار ہوئی، اس موضوع پر اور بھی بہت سی مفید کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے عبدالغافرؒ فارسی کی "مجمع الغرائب" اور قاسم سرقسطیؒ کی "غریب الحدیث" وغیرہم،

آخری دَور میں علامہ طاہر پٹنی نے "مجمع بحار الانوار فی غرائب التنزیل ولطائف الاخبار" تالیف فرمائی، جو اس نوع کی مقبول مستند اور متداول کتاب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس کتاب کو غریب الحدیث کی تمام کتابوں پر فوقیت دیا کرتے تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب میں صرف الفاظ ہی کی تشریح نہیں کی گئی، بلکہ ہر لفظ جن احادیث میں آیا ہے، ان احادیث کی بھی مختصر اور اور ملخص تشریح اس میں موجود ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس کے مؤلف نے الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے کتبِ لغت کے علاوہ تمام شروحِ حدیث کو بھی سامنے رکھا ہے،

(۱۹) **مشکل الحدیث**، اس نوع کو "شرح الآثار" اور "مختلف الحدیث" بھی کہتے ہیں، اور اس سے مراد وہ کتبِ حدیث ہیں، جن میں متعارض احادیث کی تطبیق اور مشکل المراد احادیث کے محمل کی تعیین کی گئی ہو، ان میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ مؤلف کیف ما اتفق احادیث کو ذکر کرکے ان کی تشریح کرتا ہے، اس نوع کی بھی بہت سی کتب لکھی گئی ہیں، کہا جاتا ہے کہ اس نوع میں سب سے پہلے مصنّف امام شافعیؒ ہیں، جنھوں نے اپنی "کتاب الامّ" کے بعض حصّوں میں یہی کام کیا ہے، لیکن باقاعدہ طور پر اس موضوع پر سب سے پہلے امام ابن جریجؒ نے قلم اٹھایا، نیز ابومحمد بن قتیبہؒ اور امام ابن عبدالبرؒ نے بھی کتابیں لکھیں، مگر یہ سب کتابیں نایاب ہیں، موجودہ دَور میں اس موضوع پر دو کتابیں معروف و متداول ہیں، ایک امام ابوجعفر طحاویؒ کی "مشکل الآثار" جو چار جلدوں میں ہے، دوسری علامہ ابوبکر بن الفورک کی "مشکل الحدیث" یہ دونوں کتابیں حیدرآباد دکن سے شائع ہوچکی ہیں،

(۲۰) **اسبابُ الحدیث**، حدیث میں ان کی وہی حیثیت ہے، جو تفسیر میں اسبابُ النزول کی ہے، یعنی اس میں قولی احادیث کا سببِ ورود بیان کیا جاتا ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسا ارشاد کن حالات میں فرمایا، اس نوع میں بہت کم کتابیں لکھی گئیں، اس میں سب سے پہلی تصنیف امام ابوحفص العکبری کی ہے، اُن کے بعد حامد بن کزنیؒ اور علامہ سیوطیؒ نے بھی اس پر قلم اٹھایا ہے، صاحبِ کشف الظنون لکھتے ہیں کہ ہمارے دَور میں اس نوع کی صرف

ایک کتاب باقی رہ گئی ہے جس کا نام "البیان والتعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف" ہے، اور وہ علامہ ابراہیم بن محمد الشہیر بابن حمزۃ الحسینی الدمشقی الحنفی کی تالیف ہے جو شائع ہو چکی ہے،

(۲۱) الترتیب، یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری غیر مرتب کتاب کی احادیث کو کسی خاص ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہو، مثلاً "ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن کثیر" اور "ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن المحب" اسی طرح آخری دور میں علامہ ابن الساعاتی رحؒ نے مسند احمد کو "الفتح الربانی" کے نام سے ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا ہے،

(۲۲) الزوائد، یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی صرف وہ احادیث جمع کر دی گئی ہوں جو صحیحین میں موجود نہیں، مثلاً علامہ نور الدین ہیثمی رحؒ کی "موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان"، جس میں صحیح ابن حبان رحؒ کی صرف وہ احادیث جمع کی گئی ہیں، جو صحیحین میں موجود نہیں ہیں، اسی طرح "زوائد ابن حبان علی الصحیحین للحافظ مغلطائی"۔

بعض مرتبہ زوائد کا لفظ مستدرک کے مرادف سمجھا جاتا ہے، چنانچہ "زوائد مسند احمد لعبد اللہ ابن احمد" اسی معنی میں ہے،

(۲۳) العِلَل، یعنی وہ کتب حدیث جن میں ایسی احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی سند پر کلام ہو، جیسے کتاب العلل للبخاری رحؒ "کتاب العلل لمسلم" و "کتاب العلل الصغیر والکبیر للترمذی" اسی طرح امام دارقطنی رحؒ اور امام ابن ابی حاتم رحؒ کی "کتاب العلل" بھی معروف ہیں،

(۲۴) الاَمالی، پہلے زمانہ میں تدریس کا طریقہ یہ تھا کہ استاذ اپنی یاد کی ہوئی حدیثیں شاگردوں کو املاء کراتا تھا، اس طرح شاگردوں کے پاس جو مجموعہ تیار ہوتا تھا اسے شیخ کی "اَمالی" کہتے تھے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحؒ کی امالی مشہور ہیں، جب طباعت کا رواج عام ہو گیا تو احادیث کی تدریس کے لئے املاء کی ضرورت باقی نہ رہی، لیکن احادیث کی تشریح اور اس کے متعلقات جو استاذ بطور تقریر بیان کرتا ہے اُسے قلمبند کرنے کا دستور اب تک جاری ہے، اور آجکل ان ہی تقاریر کو "امالی" کہتے ہیں، اس نوع کی بہت سی تقاریر شائع ہو چکی ہیں، جن میں مفصل ترین کتاب "فیض الباری" ہے، جو صحیح بخاری پر علامہ انور شاہ کشمیری رحؒ کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جسے حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی رحؒ نے مرتب فرمایا ہے، اسی طرح علامہ کشمیری رحؒ ہی کی تقریر ترمذی ہے، جو "العرف الشذی" کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اسی طرح "الکوکب الدری" ترمذی پر حضرت گنگوہی رحؒ کی امالی ہیں، اور "لامع الدراری" بخاری پر انہی کی امالی ہیں، جسے حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب سہارنپوری رحؒ نے مرتب فرمایا ہے، جس پر حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم کی تعلیقات بھی ہیں،

(۲۵) **التراجم**؛ ان کتبِ حدیث کو کہتے ہیں جن میں ایک طریقِ سند کی تمام احادیث ایک باب میں یک جا کر دی گئی ہوں، مثلاً اس میں باب اس طرح قائم کیا جاتا ہی "ذکر ما روی مالک عن نافع عن ابن عمرؓ" اور اس کے تحت وہ تمام احادیث نقل کی جاتی ہیں جو اس سند سے مروی ہیں، اسی نوع میں وہ کتابیں بھی داخل ہیں جو "من روی عن ابیہ عن جدّہٖ" کہلاتی ہیں،

(۲۶) **الثلاثیات**، یعنی وہ کتبِ احادیث جن میں صرف وہ حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو مصنفؒ کو صرف تین واسطوں سے پہنچیں، یعنی جن کی سند میں مصنّف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کُل تین واسطے ہوں، جیسے "ثلاثیات البخاریؒ" "ثلاثیات الدارمیؒ" "ثلاثیات عبد بن حمید" وغیرہ،

(۲۷) **الوحدان**؛ یعنی اُن راویوں کی احادیث کا مجموعہ جن سے صرف ایک ایک حدیث مروی ہے،

(۲۸) **شرح الحدیث**؛ یعنی وہ کتابیں جن میں کسی حدیث کی کتاب کی شرح کی گئی ہو مثلاً "فتح الباری" "عمدۃ القاری" وغیرہ،

(۲۹) **الاذکار**؛ یہ وہ کتبِ حدیث ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دعائیں جمع کی گئی ہوں، جیسے امام نوویؒ کی "کتاب الاذکار" اور علامہ ابن الجزریؒ کی "الحصن الحصین من کلام سید المرسلین" صلی اللہ علیہ وسلم،

(۳۰) **الترغیب والترہیب**؛ یہ وہ کتبِ حدیث ہیں جن میں صرف ترغیب و ترہیب کی احادیث جمع کی گئی ہوں، اس میں سب سے زیادہ جامع کتاب حافظ منذریؒ کی "الترغیب والترہیب" ہے

(۳۱) **کتب المصاحف**: ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں قرآن کریم کی جمع و ترتیب، اختلافِ قراءات اور اختلافِ نسخ کی تاریخ بیان کی جاتی ہے، مثلاً ابن عامر کی "کتاب المصاحف" اس کے علاوہ بہت سے لوگوں نے "کتاب المصاحف" کے نام سے کتابیں لکھی ہیں، جن میں "کتاب المصاحف لابن اشتہ" "کتاب المصاحف لابن ابی داؤد" "کتاب المصاحف لابن الانباری" زیادہ مشہور ہیں، لیکن آج اُن میں سے صرف ایک کتاب موجود ہے، اور وہ ہے "کتاب المصاحف لابن ابی داؤد"، جو امام ابوداؤد صاحب السنن کے صاحبزادے کی تالیف ہی، اور کچھ عرصہ پہلے اسے ایک انگریز مستشرق نے شائع کیا ہے،

(٣٢) **المسلسلات** : ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جن میں ایسی احادیث ذکر کی جائیں جن کی روایت میں تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہو گئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کے تمام راوی فقیہ ہوں یا محدّث ہوں، یا اس کے ہر راوی نے روایتِ حدیث کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً ہر راوی نے روایت کے وقت مصافحہ کیا ہو، وغیرہ ، انتہیٰ ،

طبقات کتب الحدیث باعتبار الصحّة:

حدیث کے طالب علم کے لئے یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ حدیث کی کونسی کتاب صحت کے اعتبار سے کیا درجہ رکھتی ہے! حضرت شاہ عبدالعزیز رح نے اپنے ایک شاگرد کو ایک مکتوب لکھا، جو کہ ایک مختصر رسالہ کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا نام "مایجب حفظه للناظر" ہے، اس میں حضرت شاہ عبدالعزیز رح نے کتبِ حدیث کو پانچ طبقات پر منقسم کیا ہے، ہم یہاں ان پانچ طبقات کے بارے میں چند ضروری معلومات پیش کرتے ہیں،

طبقۂ اُولیٰ | پہلا طبقہ ان کتبِ حدیث کا ہے جن کے مصنفین نے اس بات کا التزام کیا ہو کہ ان کی کتاب میں تمام احادیث صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں، ایسی کتابوں کو "صحاحِ مجرّدہ" کہتے ہیں، چنانچہ اس طبقہ کی کتابوں میں ہر حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے مؤلف کے نزدیک صحیح ہے، اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتابوں کو شامل کیا جاتا ہے: صحیح بخاری، صحیح مسلم، مؤطاً، مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، المنتقیٰ لابی محمد عبداللہ ابن الجارود، المنتقیٰ للقاسم بن اصبغ، المختارة لضیاء الدین المقدسی، صحیح ابن السکن، صحیح ابن العوانہ،

البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ان کتابوں کو صحاحِ مجرّدہ میں شمار کرنا اس اعتبار سے ہے کہ ان کے مؤلفین نے صرف وہ احادیث لی ہیں جو اُن کے اپنے زعم میں صحیح تھیں، لیکن نفس الامر میں اُن کا صحیح ہونا ضروری نہیں، جہاں تک صحیحین اور مؤطا کا تعلق ہے اُن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کی تمام احادیث نفس الامر میں بھی صحیح ہیں، صرف امام دارقطنی رح نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور اپنی کتاب "التتبع علی الصحیحین" میں صحیحین کی بہت سی احادیث پر تنقید کرکے انھیں غیر صحیح ثابت کیا ہے،

لیکن حافظ ابن حجر رح نے "هدی السّاری مقدمة فتح الباری" میں ان تمام احادیث کو ذکر

کیا ہے جو امام دارقطنیؒ نے اعتراض کے لئے منتخب کی تھیں، اور پھر امام دارقطنیؒ کے تمام اعتراضات کا کافی اور شافی جواب دیا ہے، چنانچہ ان کے بعد کے تمام علماء صحیحین کی ہر حدیث کی صحت پر متفق ہیں،

البتہ مستدرک حاکمؒ کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ وہ نفس الامر میں صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ تقریبًا تمام اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقت میں مستدرک حاکم تیسرے طبقہ سے تعلق رکھتی ہے کیونکہ امام حاکمؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، اور انھوں نے نہ صرف ضعیف اور منکر بلکہ موضوع احادیث تک کو صحیح قرار دیدیا ہے، جہاں تک اس کو پہلے طبقہ میں شمار کرنے کا تعلق ہے وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ اس کے مصنف نے اپنے زعم کے مطابق تمام حدیثیں بخاری یا مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح جمع کی ہیں، اگرچہ وہ اپنی اس کوشش میں قطعًا کامیاب نہیں ہو سکے، چنانچہ امام حاکمؒ کا تساہل اس قدر مشہور و معروف ہے کہ ابو سعید المالینیؒ نے تو یہ کہدیا کہ مستدرک میں ایک حدیث بھی صحیح نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث صحیح ہیں، چنانچہ حافظ شمس الدین ذہبیؒ جو حاکمؒ کے سب سے بڑے نقاد ہیں ان کا قول علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں یہ نقل کیا ہے کہ "مستدرک حاکم کی تقریبًا نصف احادیث تو بیشک بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، اور ایک ربع ایسی ہیں جن کے رجال قابلِ استدلال ہیں، لیکن ان میں کوئی علت پائی جاتی ہے، ایسی احادیث کی تعداد دوسو یا اس سے کچھ اوپر ہے ان پر عمل کرنا مناسب نہیں، اور باقی ایک چوتھائی حصہ انتہائی ضعیف منکر اور موضوع احادیث پر مشتمل[1] ہے"، حافظ ذہبیؒ نے مستدرک کی تلخیص میں جو مستدرک کے ساتھ چھپی ہوئی ہے ہر ہر حدیث پر الگ الگ تبصرہ کیا ہے،

امام حاکم کے تساہل کے اسباب پھر علماء میں یہ بات زیر بحث رہی ہے کہ امام حاکم جیسے حافظ حدیث سے ایسا تساہل کیوں سرزد ہوا؟ اس کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، بعض حضرات نے اُن پر تشیع کا الزام لگایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، بعض نے کہا کہ روافض کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے انھیں بہت سی احادیث کے ضعف کا احساس نہ ہو سکا[2]، لیکن اس سوال کا سب سے بہترین اور فاضلانہ جواب حافظ جمال الدین زیلعیؒ

---

[1] دیکھئے تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی (ج ا ص ١٠٦) تساهل الحاکم فی المستدرک ١٢ مرتب

[2] وقال الامام الکشمیری رحمہ اللہ (کما فی مقدمۃ فیض الباری ج ا ص ٣٦) لا ادری ما ذا وقع للحافظ الحاکمؒ وای امر دعاه الی وضع الموضوعات فی کتابہ؟ وکیف ساغ لہ ذلک؟ وقد اعتذر عنہ الناس وذکروا فی التفصی عنہ وجوهًا لا ترجع الی کثیر طائل، ثم اعلم انی اری فیہ احادیث فی اسانیدها رجال البخاریؒ من اعلاها والوضاعون والکذابون من طرف آخر ومع ذلک یحکم علیها الحاکم انها علی شرطہ ثم ظهر لی ان حکمہ هذا ینسحب علی قطعۃ دون قطعۃ فکانہ اصطلاح جدید منہ والا فالظاهر ان یحکم باعتبار مجموع الاسناد لا باعتبار جزء منہ اھ ١٢

نے "نصب الرایہ" میں جہر بسملہ کی بحث کے تحت دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حاکم کے تساہل کے کئی اسباب ہیں:

(۱) حاکمؒ کے تساہل کا پہلا سبب یہ ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ بعض اوقات کسی متکلّم فیہ راوی کی روایت بھی نقل کرتے ہیں، لیکن اس وقت جبکہ اس کے بہت سے متابعات اور شواہد بھی موجود ہوں، مثلاً ابو اویس متکلم فیہ ہے، لیکن امام مسلمؒ نے ان کی حدیث "قسمت الصلوٰة بینی وبین عبدی نصفین"[1] نقل کی ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث دوسرے قوی راویوں مثلاً امام مالکؒ، شعبہؒ اور ابن عیینہ وغیرہ سے بھی مروی ہے، ایسے مواقع پر حاکم صرف یہ دیکھتے ہیں کہ ابو اویس مسلم کے راوی ہیں، اور ان کی وہ احادیث بھی نقل کر دیتے ہیں جن کی متابعات موجود نہیں، اس کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ "ھٰذا صحیح علیٰ شرط مسلم"

(۲) بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کی احادیث ایک شیخ سے قوی اور صحیح ہوتی ہیں لیکن دوسرے شیخ سے قوی نہیں ہوتیں، ایسے مواقع پر بخاریؒ و مسلمؒ اس کی صرف وہ احادیث لیتے ہیں جو پہلے شیخ سے مروی ہیں، مثلاً بخاریؒ و مسلمؒ دونوں نے خالد بن مخلد القطوانی کی وہ احادیث روایت کی ہیں جو سلیمان بن بلال سے مروی ہیں، حاکمؒ نے صرف خالد بن مخلد کا نام دیکھا اور ان کو شیخین کا راوی سمجھ کر ان کی ہر حدیث کو "صحیح علیٰ شرط الشیخین" کہہ دیا، حالانکہ دوسرے شیوخ سے اُن کی روایات اس درجہ کی نہیں تھیں جس درجہ کی سلیمان بن بلال سے تھیں، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی اور روایت میں خالد بن مخلد عن عبداللہ بن المثنیٰ دیکھ کر یہ سمجھے کہ خالد اور عبداللہ دونوں بخاریؒ کے راوی ہیں لہٰذا یہ حدیث بھی صحیح علیٰ شرط البخاری ہے، تو یہ انتہائی غلط ہوگا کیونکہ خالد بن مخلد کی روایات عبداللہ بن المثنیٰ سے مقبول نہیں،

(۳) حاکم کے تساہل کا تیسرا سبب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک راوی کی احادیث ایک مخصوص زمانہ تک صحیح و مقبول ہوتی ہیں اور اس کے بعد کی روایات ضعیف و مردود، امام بخاریؒ ایسے موقع پر اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ایسے راوی کے صرف پہلے دَور کی روایات لی جائیں۔ مثلاً مروان بن الحکم کے بارے میں علماءِ رجال کا کلام مشہور ہے، لیکن اُن کے بارے میں قول فیصل یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کی حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول ہیں، اور حاکم بننے کے بعد اُن کی عدالت و ثقاہت مشکوک ہو گئی، چنانچہ امام بخاریؒ نے اُن کی جو روایات لی ہیں وہ امیر بننے سے پہلے کی ہیں، اب اگر کوئی شخص صرف مروان بن الحکم کا نام دیکھ کر یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ بخاری کے راوی ہیں لہٰذا ان کی ہر حدیث صحیح ہے تو یہ غلط ہوگا، امام حاکم کو اس قسم کے مغالطات بھی لگے ہوئے ہیں؛

---

[1] صحیح مسلم ج۱ ص۱۶۹ و ص۱۷۰، کتاب الصلوٰة باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانہ اذا لم یحسن الفاتحة ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تیسر لہ غیرہا۔

(۴) بعض اوقات امام مسلم کسی ضعیف راوی کو ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر ذکر کردیتے ہیں، مثلاً امام مسلمؒ نے عبداللہ بن لہیعہ کو عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر ذکر کردیا، یعنی عن عمرو بن الحارث وعبد اللہ بن لهیعة، اس کا مطلب عبداللہ بن لہیعہ کی توثیق نہیں بلکہ دراصل انھوں نے روایت کا مدار عمرو بن الحارث پر رکھا ہے، اور عبداللہ بن لہیعہ کو ضمناً ذکر کردیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس بناء پر ابن لہیعہ کو مسلم کا راوی قرار دے کر اس کی ہر حدیث کو صحیح علی شرط مسلم کہے تو یہ بدترین تساہل ہوگا،

(۵) حاکم کے تساہل کا ایک اور سبب یہ بھی ہے کہ امام حاکمؒ ایک سند کے بعض راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ بخاری کے راوی ہیں اور دوسرے بعض کو دیکھتے ہیں کہ وہ مسلم کے راوی ہیں تو اس سند کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیدیتے ہیں، حالانکہ یہ درست نہیں ہوتا،

(۶) ایک سبب یہ ہے کہ امام حاکم بعض اوقات ایک سند کے اکثر راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی ایک یا دو راوی ضعیف ہوتے ہیں انکے ضعف پر اُن کی نگاہ نہیں جاتی،

علامہ کتانی مغربیؒ نے "الرسالۃ المستطرفۃ" میں امام حاکمؒ کے تساہل کا ایک عذر بھی بیان کیا ہے، اور وہ یہ کہ امام حاکمؒ کتاب کا مسودہ تیار کرنے کے بعد اس پر نظر ثانی نہ کرسکے، اور تصحیح و تنقیح سے پہلے ہی اُن کی وفات ہوگئی، یہی وجہ ہے کہ کتاب کے پہلے خمس میں جس پر وہ نظر ثانی کرچکے تھے تسامحات بہت کم ہیں،

بہرحال مندرجہ بالا اسباب کے تحت امام حاکمؒ تصحیح کے معاملہ میں بہت متساہل سمجھے جاتے ہیں، اور اسی بناء پر حافظ ذہبیؒ نے "تلخیص المستدرک" میں بعض مقامات پر اُن پر شدید نکیر کی ہے،

اس طبقہ کی دوسری کتاب صحیح ابن حبان ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ کتاب بھی مستدرک کی طرح صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ ابن حبان بھی تصحیح کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساہل ہیں لیکن علامہ سیوطیؒ "تدریب الراوی" (ج ۱ ص ۱۸۸) پر لکھتے ہیں کہ صحیح ابن حبان اس لحاظ سے مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان کی انھوں نے پوری پابندی کی ہے، البتہ یہ درست ہے کہ تصحیح کے معاملہ میں ابن حبان کی شرائط دوسرے تمام محدثین کے مقابلہ میں نرم ہیں، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ ابن حبان حسن احادیث کو بھی صحیح قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک حسن کوئی الگ قسم نہیں، بلکہ صحیح ہی کا ایک حصہ ہے، لہٰذا انھوں نے اپنی کتاب میں ایسی بہت سی احادیث روایت کی ہیں جو دوسرے محدثین کے نزدیک صحیح کے مرتبہ کو نہیں پہنچیں، لیکن ابن حبان نے

لہ (ص ۷۱ و ۷۲) ۱۲ م

حسن ہونے کی بنا پر انھیں صحیح قرار دیدیا،

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن حبان کے نزدیک اگر ایک مجہول راوی کے استاذ اور شاگرد دونوں معروف اور ثقہ ہوں تو اس کی جہالت مضر نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حدیث اُن کے نزدیک صحیح قرار پاتی ہے، جبکہ دوسرے محدثین اس حدیث کو جہالتِ راوی کی بنا پر رد کرتے ہیں، ابن حبان کا یہ دستور اُن کی "کتاب الثقات" میں بھی جاری رہا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثقہ کی تعریف یہ ہے کہ جس پر کوئی سببِ جرح ثابت نہ ہو، لہٰذا انھوں نے بہت سے مجہول راویوں کو ثقات کی فہرست میں شامل کرلیا ہے، اسی بنا پر عام محدثین کسی راوی کی توثیق محض اس بنا پر نہیں کرتے کہ اسے ابن حبانؒ نے ثقات میں شمار کیا ہے، تاوقتیکہ اس کا غیر مجہول ہونا ثابت نہ ہو، بہر حال صحیح ابن حبان اس لحاظ سے تو بیشک مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبانؒ نے اپنی شرائط کی پابندی کی ہے، لیکن یہ شرائط بھی اتنی نرم ہیں کہ حسن بلکہ ضعیف احادیث بھی اُن کے تحت صحیح کی تعریف میں آجاتی ہیں، اس لئے اس کتاب کو مستدرک پر تو اگرچہ فوقیت حاصل ہے، لیکن دوسری صحاح مجرّدہ کا مقام اس کو حاصل نہیں ہے۔

تیسری کتاب صحیح ابن خزیمہ ہے، اس کو صحت کے اعتبار سے صحیح ابن حبان پر فوقیت دی گئی ہے، تاہم حافظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ میں تمام احادیث صحیح نہیں، بلکہ بعض احادیث ضعیف بھی آگئی ہیں، مثلاً اس میں ایک حدیث مروی ہے عن کثیر بن عبد اللہ المزنی عن ابیہ عن جدہ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ھذہ الآیۃ "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ" قال انزلت فی زکوٰۃ الفطر،

لیکن حافظ منذریؒ نے "الترغیب والترہیب، الجزء الثانی، ص ۱۵۲، الترغیب فی صدقۃ الفطر وبیان تاکیدہا رقم الحدیث ۱۷" میں اس حدیث کو صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "کثیر بن عبد اللہ واہٍ" حافظ سخاویؒ نے اسی طرح کی کچھ مزید مثالیں بھی دی ہیں، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ صحیح ابن خزیمہ کو صحیح مجرّد قرار دینا خود اس کے مؤلف کے زعم کے مطابق ہے، لیکن نفس الامر میں اس کی بعض احادیث ضعیف ہیں،

حافظ ابن فہد مالکیؒ نے "لحظ الالحاظ فی طبقات الحفاظ" میں حافظ ابن حجرؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ کا تین چوتھائی حصہ حافظ ابن حجرؒ کے وقت سے پہلے ہی نایاب ہوچکا تھا، اور صرف ایک رُبع حصہ ملتا تھا، حافظ سخاویؒ "فتح المغیث" میں لکھتے ہیں کہ یہ چوتھائی حصہ بھی ہمارے اس زمانہ میں انتہائی نایاب ہے، اس کے بعد بھی سالہا سال تک اس

کتاب کا کوئی پتہ معلوم نہ تھا، اب حال ہی میں استنبول کے ایک کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ دریافت ہوا جس سے نقل کرکے دو جلدیں بعض اہلِ مدینہ نے شائع کردی ہیں،

چوتھی کتاب "المنتقیٰ لابی محمد عبداللہ ابن الجارود" ہے، یہ چوتھی صدی ہجری کی تصنیف ہے، اور اس کی اکثر احادیث صحیح ہیں، البتہ معدودے چند احادیث پر تنقید کی گئی ہے، لیکن یہ ایک مختصر کتاب ہے، اور اس میں زیادہ تر وہی احادیث ہیں جو صحیحین میں مروی ہیں، تقریباً یہی حال المنتقیٰ للقاسم بن اصبغ کا ہے،

چھٹی کتاب "المختارۃ لضیاء الدین المقدسی" ہے، جو ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے، یہ حروفِ تہجی کے لحاظ سے صحابہ کی ترتیب پر مرتب ہے، اور ضخیم کتاب ہے، لیکن نفس الامر کے اعتبار سے اس کو بھی صحیح مجرد کہنا مشکل ہے، کیونکہ اس میں بھی غیر صحیح احادیث آگئی ہیں، اگرچہ ان کی تعداد بہت کم ہے،

ساتویں کتاب صحیح ابن سکن ہے، یہ چونکہ عرصۂ دراز سے نایاب ہے، اس لئے اس کے بارے میں علیٰ وجہ البصیرۃ کچھ کہنا مشکل ہے،

بہرحال مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ طبقۂ اولیٰ کی ان کتابوں میں صرف بخاری اور مسلم ہی ایسی ہیں کہ انھیں نفس الامر کے اعتبار سے بھی صحیح مجرد کہا جاسکتا ہے، اور جو حدیث ان میں نظر آئے اسے بے کھٹکے صحیح کہہ سکتے ہیں، باقی کوئی کتاب اس درجہ کی نہیں، البتہ باقی کتابوں کی احادیث کے مقابلہ میں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اُن کے مؤلفین کے نزدیک وہ صحیح ہیں، اور بسا اوقات حدیث کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا اختلاف ہوجاتا ہے، ایسی صورت میں ان حضرات کی تصحیح قابلِ لحاظ ہوتی ہے،

دوسرا طبقہ اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن کے مؤلفین نے یہ التزام کیا ہے کہ کوئی حدیث درجۂ حسن سے کم نہ آنے پائے، اور اگر کوئی حدیث ضعیف آگئی ہے تو انھوں نے اس کے ضعف پر تنبیہ کرنے کا اہتمام کیا ہے، لہٰذا جس حدیث سے یہ لوگ سکوت کریں تو وہ ان کے نزدیک کم از کم حسن ضرور ہوگی، اس طبقہ میں سب سے اعلیٰ مقام سننِ نسائی کا ہے، چنانچہ اس میں کوئی حدیث ایسی نہیں جو امام نسائی کے نزدیک حسن سے کم ہو، اِلّا یہ کہ انھوں نے خود اس کے ضعف کی تصریح کردی ہو،

دوسرے نمبر پر سنن ابی داؤد ہے، اس میں بھی امام ابوداؤد جس حدیث پر سکوت کریں وہ ان کے

نزدیک قابلِ استدلال ہوتی ہے، البتہ بعض اوقات حدیث کی سند میں معمولی ضعف ہوتا ہے، امام ابوداؤدؒ اس کو گوارا کر لیتے ہیں اور اس پر بھی سکوت فرماتے ہیں، ابوداؤد کی ایک تلخیص حافظ منذریؒ نے لکھی ہے، اس میں وہ معمولی ضعف کو بھی بیان کئے بغیر نہیں چھوڑتے، لہٰذا ابوداؤد کی جس حدیث پر امام ابوداؤدؒ کے علاوہ حافظ منذریؒ نے بھی سکوت کیا ہو اس کا درجۂ قوت بڑھ جاتا ہے،

حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ "ابوداؤد" میں تقریباً نصف احادیث تو وہ ہیں جن کی تخریج شیخین نے بھی کی ہے، اور بعض احادیث وہ ہیں جو علیٰ شرط الشیخینؒ یا علیٰ شرط احدہما ہیں اور بعض احادیث ایسی ہیں جن کے کسی راوی میں حافظہ کی کمی پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ صحیح کے مرتبہ سے اُتر کر حَسَن میں داخل ہوگئی ہیں، ان تینوں اقسام پر امام ابوداؤدؒ عموماً سکوت کرتے ہیں، البتہ چوتھی قسم اُن احادیث کی ہے جن میں واضح ضعف اور نکارت پایا جاتا ہے، ایسی احادیث پر امام ابوداؤدؒ عموماً سکوت نہیں کرتے، البتہ شاذ و نادر کسی موقع پر ایسی احادیث کو بغیر کسی کلام کے اس لئے نقل کر دیتے ہیں کہ ان کی نکارت بیحد مشہور ہوتی ہے،

یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ فقہی اختلافات کے مباحث میں بعض اوقات ایسا دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض ائمہ اُن احادیث کی سند پر بھی کلام کر کے انھیں چھوڑ دیتے ہیں، جنھیں ابوداؤدؒ نے سکوت کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤدؒ کا سکوت صرف اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث ابوداؤدؒ کے نزدیک قابلِ استدلال ہی، لیکن کوئی محدّث جو علومِ حدیث میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہو، ابوداؤدؒ کی رائے سے اختلاف کر سکتا ہے،

تیسرے درجہ پر جامع ترمذی ہے وہ اس لحاظ سے تمام کتبِ حدیث میں منفرد ہے کہ اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کا مرتبۂ صحت بھی صراحۃً بیان کر دیا گیا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کوئی حدیثِ ضعیف بغیر تنبیہ علی الضّعف کے ذکر نہیں کرتے، البتہ بعض علماء نے اُن کو تحسین اور تصحیح کے مقابلہ میں نسبۃً متساہل قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے بعض ایسی احادیث کی تصحیح و تحسین کر دی ہے، جو دوسروں کے نزدیک ضعیف ہیں، اس مسئلہ پر مکمل بحث انشاء اللہ آگے آئے گی،

یہ تینوں کتابیں باتفاق دوسرے طبقہ میں شامل ہیں، بعض حضرات نے اس میں سُنَنِ دارمی کو بھی داخل کیا ہے، لیکن بعض نے اس کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، اور شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ مسندِ احمد بھی اسی طبقہ میں داخل ہے، یعنی اس میں کوئی حدیث حَسَن سے کم نہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ ارشاد درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ مسند احمد کی بہت سی روایات ضعیف اور

منکر ہیں، اسی لئے بعض علماء نے اس کو طبقۂ ثالثہ میں شمار کیا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے، یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ اختلاف اصل مسند احمد کے بارے میں ہے، مسند احمد کا ایک حصّہ "زیادات" بھی ہے، جو اُن کی وفات کے بعد اُن کے صاحبزادے عبداللہ بن احمدؒ نے جمع کیا ہے، اور مسند کے ساتھ لگایا اس حصّہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، کہ یہ تیسرے طبقہ میں شامل ہے، یعنی اس میں احادیثِ ضعیفہ بھی موجود ہیں،

تیسرا طبقہ اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن میں ہر طرح کی احادیث موجود ہیں، صحیح اور حسن بھی، ضعیف و منکر اور موضوع بھی، اس طبقہ کی کتابوں کا مختصر تعارف ضروری ہے:۔

(۱) سُنن ابن ماجہ: یہ اگرچہ صحاح ستّہ میں شامل ہے لیکن اس میں ضعیف اور منکر احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہے، یہاں تک کہ اس میں کم از کم اُنیّس[۱۹] روایات موضوع بھی ہیں، اسی بناء پر علماء کی ایک بڑی جماعت نے اس کو صحاح میں شامل نہیں کیا، بعض نے اس کی جگہ مؤطا امام مالکؒ کو رکھا ہے، اور بعض نے سنن دارمی کو،

(۲) سُنن دارقطنی: یہ امام ابوالحسن الدارقطنی کی تصنیف ہے جو اونچے درجہ کے حافظِ حدیث ہیں، انھوں نے اس کتاب میں ہر فقہی باب کے تحت تمام متعلقہ احادیث کو اختلافِ متن و سند کے ساتھ جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے، اس لئے یہ کتاب احادیثِ احکام کا جامع ذخیرہ ہے، امام دارقطنیؒ ہر حدیث ذکر کر کے اس کی سند پر مختصر کلام بھی کرتے ہیں، اس میں بھی ہر قسم کی رطب و یابس احادیث موجود ہیں، لیکن عموماً امام دارقطنیؒ احادیث کے ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں، اس کتاب پر مولانا شمس الحق عظیم آبادی نے جو مشہور علماءِ اہلِ حدیث میں سے ہیں، ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام "التعلیق المغنی علیٰ سنن الدارقطنی" ہے، امام دارقطنیؒ سے حدیث کی سند پر کلام کے سلسلہ میں جو کمی رہ جاتی ہے، عموماً یہ اس کو پورا کر دیتے ہیں، یہ حاشیہ اصل کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے،

(۳) السُّنن الکبریٰ للبیہقی: امام بیہقیؒ امام دارقطنیؒ کے شاگرد ہیں اور انھوں نے یہ کتاب فقہ شافعی کے مشہور متن "مختصر المزنی" کی ترتیب پر لکھی ہے، اور ان کا اصل مقصد فقہِ شافعی کے دلائل بیان کرنا ہے، چنانچہ وہ اپنے مستدلات کی توثیق اور مخالفین کے دلائل کی تضعیف و توہین کرتے رہتے ہیں، اس پر حافظ علاء الدین الماردینیؒ نے جو ابن الترکمانی کے نام سے بھی مشہور ہیں

ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام "الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی" ہے، یہ حنفی المسلک ہیں، اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اس لئے امام بیہقیؒ کے دلائل پر مستحکم تنقید کرتے ہیں، اور اس میں حنفیہ کے دلائل کا نہایت عمدہ ذخیرہ ملتا ہے،

(۴) **مصنف عبد الرزاقؒ**: یہ امام عبد الرزاق بن ہمام الصنعانیؒ کی تالیف ہے، جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور امام بخاریؒ وغیرہ کے استاذ الاستاذ، اس میں انھوں نے احادیثِ مرفوعہ کے علاوہ صحابہؓ و تابعینؒ کے فتاویٰ بھی بکثرت نقل کئے ہیں، اور اس میں بھی ہر طرح کی احادیث ملتی ہیں، یہ کتاب اب تک نایاب تھی، اب حال ہی میں طبع ہو کر آئی ہے،

(۵) **مصنف ابن ابی شیبہؒ**: یہ امام ابو بکر بن ابی شیبہؒ کی تالیف ہے، جو اکثر ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، اور اس کا طرزِ تالیف مصنف عبد الرزاق کی طرح ہے، ان دونوں کتابوں میں حنفیہ کے دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ ملتا ہے،

(۶) **مسند الطیالسیؒ**: یہ امام ابو داؤد طیالسیؒ کی تصنیف ہے، جو امام ابو داؤد سجستانیؒ سے مقدم ہیں، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسند کی تالیف میں اوّلیت کا شرف ان کو حاصل ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے[۱]، یہ کتاب حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے،

(۷) **سنن سعید بن منصورؒ**: اس کتاب میں معضل و منقطع اور مرسل احادیث بکثرت موجود ہیں، یہ کتاب "مجلسِ علمی" نے شائع کر دی ہے،

(۸) **مسند الحمیدیؒ**: اس کے مؤلف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے سخت مخالفین میں سے ہیں، اُن کی یہ کتاب بھی دو جلدوں میں "مجلسِ علمی" سے شائع ہو چکی ہے،

(۹) **معاجم طبرانیؒ**: ان کا تعارف پہلے آچکا ہے،

یہ چند کتابیں تو وہ تھیں جن کے حوالے بکثرت آتے ہیں، ان کے علاوہ بہت سی مزید کتابیں اسی طبقہ میں داخل ہیں جن میں سے مسند بزار، مسند ابو یعلیٰ الموصلی، مسند عبد بن حمید، مسند احمد ابن منیع، حلیۃ الاولیاء لابی نعیمؒ، دلائل النبوۃ لابی نعیم و للبیہقی، مسند ابن جریر اور انہی کی تہذیب الآثار، تفسیر القرآن اور التاریخ، تفسیر ابن مردویہ، اسی طرح تفسیر کی بیشتر کتب بھی اسی طبقہ میں داخل ہیں، البتہ تفسیر ابن کثیرؒ اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ حافظ ابن کثیرؒ حدیث کے محقق نقّال ہیں، اور وہ عموماً ضعیف احادیث پر تنبیہ کرنے کے عادی ہیں،

اس تیسرے طبقہ کی کتابوں میں کوئی حدیث دیکھ کر اس وقت تک اس پر اطمینان نہ کرنا چاہیے

---

[۱] تفصیل کیلئے دیکھئے "الرسالۃ المستطرفۃ" (ص ۵۳) ۱۲ مرتب

جب تک کہ اس کی سند کی مکمل تحقیق نہ ہوجائے، خواہ اس کے مؤلف کتنے ہی جلیل القدر رہوں،

چوتھا طبقہ ان کتابوں کا ہے جن کی احادیث کی اکثریت ضعیف ہے، بلکہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اُن کی ہر حدیث ضعیف ہے، جیسے ابوعبداللہ محمد بن علی بن الحسن ابن بشر[۱] (جو کہ حکیم ترمذی کے نام سے معروف ہیں) کی "نوادر الاصول فی احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم" اور ابن عدیؒ کی "الکامل" جو ساٹھ اجزاء پر مشتمل ہے، اور بارہ جلدوں میں ہے، مرتضیٰ کی شرح قاموس میں ہے کہ یہ آٹھ جلدوں میں ہے، کتب جرح میں کامل بن عدی کا مقام بہت بلند ہے، اور یہ جامع ترین کتاب سمجھی جاتی ہے، ابن طاہر نے اس کی احادیث کو جمع کر کے معجم کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ابن الرومیہ ابوالعباس احمد بن محمد بن مفرج الاموی الاندلسی الاشبیلیؒ نے "الکامل" پر حاشیہ بھی لکھا ہے جو "الحافل فی تکملۃ الکامل" کے نام سے معروف ہے، اور ایک ضخیم جلد پر مشتمل ہے، اسی طرح کتاب الضعفا للعقیلیؒ اور علامہ دیلمیؒ کی "مسند الفردوس" جس میں انھوں نے دس ہزار مختصر قولی احادیث حروفِ تہجی کی ترتیب سے جمع کی ہیں، اور علامہ سیوطیؒ کی "تاریخ الخلفاء"، حافظ ابن عساکرؒ کی "تاریخ دمشق" جو اسّی جلدوں میں ہے، اور خطیب بغدادیؒ کی "تاریخ بغداد" جو تقریباً بیس جلدوں میں ہے، یہ تمام کتب بھی اسی طبقہ کے تحت آتی ہیں۔

جہاں تک نوادر الاصول للحکیم الترمذیؒ، الکامل لابن عدیؒ، اور کتاب الضعفاء للعقیلیؒ کا تعلق ہے اُن کے بارے میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا یہ فرمانا بڑی حد تک درست ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ کتابیں ضعیف راویوں کے تذکرے میں لکھی ہیں، اور ان کی احادیث بھی بیان کی ہیں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ اُن کی ہر حدیث ضعیف ہوگی، تاوقتیکہ اس کی صحت قوی دلائل سے ثابت ہوجائے، لیکن باقی کتابوں کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کے قول کا مطلب غالباً یہ ہے کہ ان کتابوں میں وہ روایات ضعیف ہیں جو ان کتابوں کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں مروی نہ ہوں، ورنہ اُن میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جو صحاح ستہ میں مروی ہیں، ایسی احادیث کو علی الاطلاق ضعیف نہیں کہا جا سکتا،

پانچواں طبقہ اُن کتب پر مشتمل ہے جو موضوعات کے تذکرے میں لکھی گئی ہیں، جیسے: موضوعاتِ کبریٰ لابن الجوزیؒ، یا الموضوعات للصغانی، یا اللآلی المصنوعۃ للسیوطیؒ، ان کے بارے میں ظاہر یہی ہے کہ یہ موضوعات کے مجموعے ہیں،

---

[۱] المؤذن الصوفی احد الاوتاد الاربعۃ وصاحب التصانیف المتوفی مقتولاً ابلخ قیل: سنۃ خمس وتسعین ومائتین،

علمِ حدیث کے کثیر التالیف مصنّفین

کتبِ حدیث کے ان طبقات کے ساتھ ان علماء و محدّثین کا حال معلوم کرنا بھی ضروری ہے جو اپنی تصانیف میں احادیث کو بکثرت تعلیقاً نقل کرتے ہیں، مثلاً امام غزالیؒ، علامہ ابن الجوزیؒ، حافظ منذریؒ، حافظ ابن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، علّامہ سیوطیؒ، علّامہ ابن تیمیہؒ، علّامہ ابن قیمؒ، علّامہ قرطبیؒ، علامہ نوویؒ،

جہاں تک امام غزالیؒ کا تعلق ہے وہ کلام، تصوّف، معقولات، اور اصولِ فقہ کے امام ہیں، لیکن علمِ حدیث سے ان کا اشتغال بہت کم رہا ہے، خود انھوں نے اپنی ایک کتاب میں اس کا اعتراف یوں کہہ کر کیا ہے "بضاعتی فی الحدیث مزجاۃ" چنانچہ امام غزالیؒ اپنی کتابوں میں بکثرت ضعیف، منکر اور موضوع احادیث ذکر کر دیتے ہیں، خاص طور سے اُن کی مشہور کتاب "احیاء علوم الدین" میں بہت سی ایسی احادیث مذکور ہیں، جو محدّثین کے معیار سے بہت فروتر ہیں، اسی لئے متعدد محدّثین نے "احیاء العلوم" کی تخریج بھی کی ہے جس میں حافظ زین الدین عراقی کی تخریج مشہور ہے، جس میں ایسی احادیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے، نیز علامہ مرتضیٰ زبیدیؒ نے "اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین" میں بھی اُن احادیث کی تخریج کر کے ان احادیث پر محدّثانہ کلام کیا ہے،

دوسرے کثیر التصنیف عالم علامہ ابن الجوزیؒ ہیں، پیچھے گذر چکا ہے کہ یہ تنقیدِ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط اور متشدّد ہیں، چنانچہ علمِ حدیث میں اُن کی کتابیں ضرورت سے زیادہ متشدّد ہیں .... اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اپنے تشدّد کے باوجود خود انھوں نے وعظ و نصیحت کے لئے جو کتابیں لکھی ہیں مثلاً: "تلبیسِ ابلیس"، "ذمّ الہویٰ" اور "التبصرہ" وغیرہ میں نقدِ حدیث کا وہ معیار باقی نہیں رہا بلکہ ان میں بکثرت ضعیف، موضوع اور منکر احادیث بغیر کسی تنبیہ کے ذکر کرتے چلے گئے ہیں، لہٰذا ان کی کتابوں پر اعتماد درست نہیں ہے،

تیسرے کثیر التصنیف عالم حافظ منذریؒ ہیں، یہ جلیل القدر محدّث ہیں، اور حدیث کے محقق نقال ہیں، چنانچہ یہ کوئی حدیثِ ضعیف بغیر تنبیہ کے نقل نہیں کرتے، اس لئے اُن کا کسی حدیث کو بغیر تنقید کے نقل کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اُن کے نزدیک وہ حدیث قابلِ استدلال ہے، لیکن انھوں نے اپنی مشہور کتاب "الترغیب و الترہیب" میں ایک خاص اصطلاح مقرر کی ہے

جس سے ناواقفیت کے سبب اکثر لوگوں کو دھوکہ ہو جاتا ہے، وہ اصطلاح یہ ہے کہ جو روایت اُن کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے اس کو وہ لفظ عَن کے ساتھ روایت کرتے ہیں، مثلاً "عن ابی ھریرۃ" لیکن جو حدیث اُن کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے وہ اس کو "روی عن" کہہ کر روایت کرتے ہیں، مثلاً "روی عن ابن عمرؓ کذا"، اور سند پر کوئی کلام نہیں کرتے، جو لوگ اس اصطلاح سے ناواقف ہیں وہ دوسری قسم کی احادیث کو بھی اس اعتماد پر قابلِ استدلال سمجھ لیتے ہیں کہ انھیں حافظ منذریؒ نے بغیر کسی کلام کے ذکر کیا ہے، حالانکہ وہ صحیح نہیں ہوتیں،

چوتھے کثیر التصنیف عالم حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ہیں، یہ حدیث کے مشہور امام، حافظ اور نقاد ہیں، علماء نے لکھا ہے کہ ان کی کتاب "فتح الباری" اور "التلخیص الحبیر" میں جو حدیث بغیر کسی کلام کے آئی ہو وہ کم از کم حسن ضرور ہوتی ہے،

پانچویں کثیر التصنیف عالم حافظ شمس الدین ذہبیؒ ہیں، یہ بلاشبہ علمِ حدیث کے بہترین نقاد ہیں، لہٰذا ان کی کتابوں میں بھی کسی حدیث ضعیف کے بغیر کلام کے آجانے کا احتمال بہت کم ہے، البتہ ان کی "کتاب الکبائر" میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

چھٹے عالم علامہ جلال الدین سیوطیؒ ہیں، یہ اگرچہ ہر علم وفن میں مجتہدانہ مقام رکھتے ہیں، لیکن تصحیحِ احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، چنانچہ علمِ حدیث میں اُن کا لقب "حاطبِ لیل" مشہور رہے، چنانچہ یہ جب کسی موضوع پر احادیث نقل کرتے ہیں تو ہر قسم کی رطب و یابس احادیث لے آتے ہیں، اور اُن پر کوئی تنقید نہیں کرتے، اُن کی کتاب "الخصائص الکبریٰ" اور تفسیر "الدر المنثور" اور "الاتقان" ہر قسم کی رطب و یابس احادیث کا مجموعہ ہیں، اور "الجامع الصغیر" کے بارے میں اگرچہ انھوں نے خود ابتداءِ کتاب میں یہ لکھا ہے کہ میں اس کتاب میں کسی کذاب یا وضاع کی حدیث نقل نہیں کروں گا، لیکن اس کے باوجود انھوں نے "الجامع الصغیر" میں بہت سی موضوع احادیث بھی ذکر کر دی ہیں، یہاں تک کہ اُن میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جنھیں خود علامہ سیوطیؒ نے "اللآلی المصنوعۃ" میں موضوع قرار دیا ہے، اب اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اُن سے سہو ہو گیا، یا یہ ہے کہ بعد میں ان کی رائے بدل گئی ہو، اور یہ بات پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ "جامع صغیر" میں ہر حدیث کے ساتھ صح، ح یا ض کے جو رموز بنے ہوئے ہیں وہ قابلِ اعتماد نہیں ہیں، کیونکہ علامہ عبد الرؤف مناویؒ نے "فیض القدیر شرح الجامع الصغیر" میں لکھا ہے کہ ان میں سے بہت سے رموز بعد کے لوگوں نے لکھے ہیں، اور جو علامہ سیوطیؒ نے لکھے ہیں اُن میں بہت تحریف ہو گئی ہے،

ساتویں کثیر التصنیف عالم علامہ ابن تیمیہؒ ہیں، یہ احادیث کے معاملہ میں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں، اور صحیح و حسن احادیث کو بھی بعض اوقات ضعیف قرار دیدیتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "لسان المیزان" میں یوسف بن حسین بن مطہر الحلی کے ترجمہ کے تحت لکھا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے "منہاج السنۃ" میں بہت سی صحیح احادیث کو بھی ناقابلِ استدلال قرار دیدیا ہے،

آٹھویں عالم علامہ ابن القیمؒ ہیں، یہ علامہ ابن تیمیہؒ کے شاگرد اور علمِ حدیث میں مقامِ بلند کے حامل ہیں، اکثر و بیشتر احادیث نقل کرنے میں صحت کا اہتمام کرتے ہیں، لیکن بعض اوقات ضعیف احادیث کی نہ صرف توثیق کرتے ہیں بلکہ اُن کو متواتر کی طرح قطعی قرار دیدیتے ہیں، اور بعض مرتبہ قابلِ استدلال احادیث کو ضعیف قرار دیدیتے ہیں،

نویں عالم علامہ قسطلانیؒ ہیں، ان کے بارے میں ہمارے استاذ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ الحلبی حفظہ اللہ تعالیٰ نے "الاجوبۃ الفاضلۃ" کے حواشی میں لکھا ہے کہ اُن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جس حدیث کو قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں، اسے حوالہ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں انھیں شبہ ہوتا ہے اس کو بغیر حوالے کے نقل کر دیتے ہیں، لہٰذا دوسری قسم کی احادیث پر بغیر تحقیق کے اعتماد نہ کرنا چاہئے،

دسویں عالم علامہ نوویؒ ہیں، یہ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط ہیں اور عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کو بغیر تنبیہ کے ذکر نہیں کرتے، چنانچہ حدیث کے معاملہ میں اُن کی کتب پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، البتہ "کتاب الاذکار" اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

آخر میں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ وعظ و تصوّف، تاریخ و سِیَر، علاماتِ قیامت، بدء الخلق اور تفسیر وغیرہ کی روایات میں عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کی بڑی کثرت ہوتی ہے، لہٰذا ان ابواب میں پوری احتیاط اور تحقیق سے کام لینا چاہئے،

طبقاتُ الرُّواۃ

راویانِ حدیث کے طبقات دو مختلف حیثیتوں سے بیان کئے گئے ہیں، ایک راویوں کی قوتِ حفظ اور صحبتِ شیخ کے اعتبار سے اور دوسرے اُن کے زمانہ اور تاریخ کے اعتبار سے،

پہلی حیثیت سے راویوں کے پانچ طبقے ہیں، ہمارے علم کے مطابق ان طبقاتِ خمسہ کو سب سے پہلے

علامہ ابوبکر حازمیؒ نے اپنی کتاب "شروط الائمۃ الخمسۃ"[1] میں ص ۴۳ پر ذکر کیا ہے وہ طبقاتِ خمسہ یہ ہیں:-

(۱) قویّ الضبط، کثیر الملازمۃ؛ یعنی جن کا حافظہ بھی قوی ہو اور انھوں نے اپنے استاذ و شیخ کی صحبت بھی زیادہ حاصل کی ہو،

(۲) قویُّ الضبط، قلیل الملازمۃ؛ یعنی جن کا حافظہ تو قوی ہو لیکن انھوں نے اپنے شیخ کی صحبت زیادہ حاصل نہ کی ہو،

(۳) قلیل الضبط کثیر الملازمۃ؛ یعنی جن کا حافظہ کمزور ہو، البتہ....... انھوں نے اپنے شیوخ کی صحبت زیادہ حاصل کی ہو،

(۴) قلیل الضبط، قلیل الملازمۃ؛ یعنی جن کا حافظہ تو کم ہو ہی، اس کے علاوہ انھوں نے صحبتِ شیخ بھی کم حاصل کی ہو،

(۵) الضعفاء والمجاھیل،

انہی طبقاتِ خمسہ کے اعتبار سے صحاح ستہ کا درجۂ استناد معیّن کیا گیا، امام بخاریؒ کا معمول یہ ہے کہ وہ مستقلاً صرف پہلے طبقہ کی احادیث لاتے ہیں، البتہ کبھی کبھی استشہاد کے طور پر دوسرے طبقہ کو بھی لے آتے ہیں، اس لئے صحت کے اعتبار سے اُن کی جامع سب پر مقدم ہے۔

امام مسلمؒ پہلے دونوں طبقوں کو تو بلا تکلّف لاتے ہیں، البتہ انھوں نے کہیں کہیں شاذ و نادر بطور استشہاد تیسرے طبقہ کو بھی لیا ہے، اس لئے صحت کے اعتبار سے اُن کی کتاب دوسرے نمبر پر ہے،

امام نسائیؒ پہلے تین طبقوں کو مستقلاً لائے ہیں، اس لئے ان کی کتاب تیسرے نمبر پر ہے۔

امام ابوداؤدؒ نے چونکہ تینوں طبقات کے ساتھ استشہاد کے طور پر طبقۂ رابعہ کی روایات بھی لی ہیں، اس لئے اُن کی سنن کا نمبر چوتھا ہے،

امام ترمذیؒ چوتھے طبقہ کو مستقلاً اور بعض مقامات پر پانچویں طبقہ کو بھی لے آتے ہیں اس لئے اُن کی کتاب پانچویں نمبر پر ہے،

اور امام ابن ماجہؒ نے چونکہ پانچوں طبقات کی روایات بلا تکلّف اور مستقلاً ذکر کی ہیں اس لئے

---

[1] یہ کتاب قاہرہ سے ۱۳۵۷ھ میں شیخ کوثریؒ کی تعلیقات کے ساتھ چھپ چکی ہے اور کتب خانہ دار العلوم کراچی ۱۴ میں ۲۶۸ کے تحت موجود ہے، انتہائی مفید اور مطالعہ کے لئے ناگزیر ہے،

وہ چھٹے نمبر پر ہے، لہٰذا قوتِ سند کے اعتبار سے "صحاح ستہ" کی ترتیب یوں ہے:۔

(۱) بخاری ، (۲) مسلم ، (۳) نسائی ، (۴) ابوداؤد ، (۵) ترمذی ، (۶) ابن ماجہ ،

ابن ماجہ میں ضعیف اور منکر روایات کا بڑا اجتماع ہے، بلکہ اس میں بعض روایات موضوع بھی آگئی ہیں، جن کی تعداد بعض نے ستڑہ، بعض نے انیس[۱۹]، بعض نے اکیس[۲۱]، اور بعض نے پچیس بتلائی ہے، اسی لئے محدثین کے ایک طبقہ نے اسے صحاح میں شامل نہیں کیا، بلکہ اس کی جگہ بعض نے مؤطا امام مالکؒ اور بعض نے مسندِ دارمی کو رکھا ہے، لیکن ابن ماجہ کی حُسنِ ترتیب کی بنا پر جمہور کا رجحان اسے صحاح میں شامل کرنے کا رہا ہے،

رُواۃ کے یہ طبقات معیارِ استناد کے اعتبار سے تھے، تاریخی اعتبار سے راویانِ حدیث کے بارہ طبقات مقرر کئے گئے، اور جب رجال کی کتابوں میں... کسی راوی کا کوئی طبقہ بیان کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہی تاریخی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات، کو سب سے پہلے حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب التہذیب" میں بیان فرمایا، بعد کے حضرات نے انہی کا اتباع کیا، وہ طبقات یہ ہیں:۔

(۱) طبقۃ الصحابۃؓ ؛ اس میں تمام صحابہ داخل ہیں بلا فرقِ مراتب،

(۲) طبقۃ کبار التابعینؒ ؛ جیسے حضرت سعید بن المسیبؒ ،

(۳) الطبقۃ الوسطیٰ من التابعینؒ ؛ جیسے حسن بصریؒ و محمد بن سیرینؒ ،

(۴) وسطیٰ کے بعد والا طبقہ ؛ جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں، جیسے امام زہریؒ، قتادہؒ وغیرہ ،

(۵) الطبقۃ الصغریٰ من التابعین ؛ یہ وہ حضرات ہیں جنھوں نے ایک یا دو صحابہ کی زیارت کی ہے، لیکن ان سے روایات نہیں لیں، جیسے سلیمان الاعمش ،

(۶) الطبقۃ الاخیرۃ من التابعین ، یہ وہ حضرات ہیں جو پانچویں طبقہ کے معاصر ہیں، لیکن انھوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، جیسے ابن جریجؒ، درحقیقت یہ تابعی نہیں ہیں، لیکن تابعین کے معاصر ہونے کی وجہ سے ان کو تابعین کے طبقات میں شمار کیا گیا ہے،

(۷) کبار اتباع التابعینؒ ؛ جیسے امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ ،

(۸) الطبقۃ الوسطیٰ من اتباع التابعینؒ ، جیسے اسمٰعیل ابن علیہؒ اور سفیان بن عیینہؒ

(۹) الطبقۃ الصغریٰ من اتباع التابعینؒ، جیسے امام شافعیؒ، امام عبدالرزاقؒ وغیرہ
(۱۰) کبار الآخذین عن تبع الاتباع؛ جیسے امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ،
(۱۱) الطبقۃ الوسطیٰ منھم؛ جیسے امام بخاریؒ، امام ذہلیؒ وغیرہ۔
(۱۲) الطبقۃ الصغریٰ منھم؛ جیسے امام ترمذیؒ اور ان کے معاصرین،

ان بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقوں کے بیشتر رُواۃ پہلی صدی ہجری کے ہیں، اور تیسرے طبقہ سے آٹھویں طبقہ تک کے بیشتر رواۃ دوسری صدی ہجری کے ہیں، اور نویں طبقہ سے لے کر بارہویں تک کے رواۃ تیسری صدی ہجری کے ہیں،

ان طبقات کے مقرر کرنے سے اسماء الرجال کے مصنفین کو بڑی سہولت ہوگئی ہے، اس لئے کہ کتبِ رجال کے مصنفین کا دستور رہے کہ وہ ہر راوی کے ساتھ اس کے اساتذہ اور شاگردوں کی ایک طویل فہرست نقل کرتے ہیں، اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے:۔ "رَوٰی عن فلان وعن فلانٍ" اور شاگردوں کے تذکرہ کے وقت اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے:۔ "رَوٰی عنہ فلانٌ وفلانٌ"، لیکن جب مختصر کتبِ رجال لکھی گئیں تو ان میں استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کے بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب التھذیب" میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے اُن کی پیروی کی، اسی لئے اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھنا کافی ہوجاتا ہے، "ثقۃ من الثالثۃ" وغیرہ، یعنی وہ متوسط تابعین میں سے ہیں، اس طرح اساتذہ اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی،

اقسامِ تحمّلِ حدیث

شیخ سے احادیث حاصل کرنے کو اصطلاحاً "تحمّل" کہتے ہیں، اور اس کی پانچ قسمیں ہیں، ان قسموں کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:۔

(۱) السّماع؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ اُستاذ حدیث پڑھے اور شاگرد سُنے، اس صورت میں شاگرد کے لئے "حدّثنی" "اخبرنی" "سمعتُ فلاناً یقول" کے صیغے استعمال کرنے کی اجازت ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کونسا صیغہ افضل ہے، بعض حضرات "سمعتُ" کے صیغہ کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض "حدّثنی" کو،

(۲) القراءة علی الشیخ، یعنی شاگرد حدیث پڑھے اور استاذ سُنے، اس صورت میں بھی شاگرد کے لئے استاذ سے روایت جائز ہے، اور اس قسم میں "اخبرنی" "اُنبأنی" اور "قرأت علیہ" کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں، اگر جماعت ایک سے زیادہ ہو تو "اخبرنا" اور "انبأنا" کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے ان دونوں میں بھی فرق کیا ہے، کہ جماعت میں سے جو شاگرد پڑھ رہا ہو وہ "اخبرنا" کہے گا، اور دوسرے شاگرد جو سُن رہے ہیں "اُنبأنا" کہیں گے، "اُنبأنا" کی صورت میں الفاظ "قرأتُ علیہ" "وانا اسمع" کا اضافہ مستحسن ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ "سماع" اور اور "قرأت علی الشیخ" ان دونوں میں سے کونسا طریقہ افضل ہے؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ سماع کو افضل کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "قراءۃ علی الشیخ" افضل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں احتیاط اور تثبت زیادہ ہے، اس لئے کہ اگر شاگرد کوئی غلطی کرے تو استاذ اس کی اصلاح کرسکتا ہے، حافظ سخاویؒ نے قولِ فیصل یہ بیان کیا ہے کہ اصل چیز خطا کے امکان سے بچنا ہے، اور یہ چیز جس طریقہ میں زیادہ حاصل ہو وہ افضل ہے، اور حالات کے اختلاف سے کہیں یہ بات سماع میں حاصل ہوتی ہے اور کہیں قراءۃ میں،

(۳) المراسلۃ یا المکاتبۃ، یعنی خط میں لکھ کر کسی کے پاس روایت ہیں بھیجنا، اس میں اختلاف ہے کہ ایسی صورت میں شاگرد کے لئے روایت کرنا کب جائز ہوتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک جب تک شیخ کی طرف سے روایت کی مصرّح اجازت نہ ہو شاگرد کے لئے روایت ..... جائز نہیں، لیکن معتمد بات یہ ہے کہ اگر شاگرد شیخ کے خط کو پہچانتا ہو تو روایت جائز ہے، خواہ اجازت کی تصریح نہ ہو، البتہ اس صورت میں "حدّثنی" یا "اخبرنی" کا صیغہ استعمال نہیں کیا جاسکتا، بلکہ "کاتبنی" یا "کتبَ الیّ" یا "اُرسلَ الیّ" کے الفاظ مستعمل ہوں گے،

(۴) المناولۃ: یعنی شیخ اپنی مرویات کا کوئی مجموعہ شاگرد کے حوالہ کرے، بعض حضرات اس سے روایت کرنے کے لئے بھی شیخ کی اجازت مصرحہ کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن یہاں بھی قولِ فیصل یہ ہے کہ صریح اجازت کی ضرورت نہیں، اگر شاگرد کو یہ اعتماد ہو کہ استاذ نے یہ مجموعہ روایت کے لئے دیا ہے تو وہ روایت کرسکتا ہے، البتہ یہاں بھی "حدّثنی" یا "اخبرنی" کہنا جائز نہیں، بلکہ "ناولنی" کہنا چاہئے،

(۵) الوجادۃ؛ یعنی کسی شیخ کی مرویات کے مجموعہ کا شیخ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مل جانا اس کے بارے میں اکثر حضرات محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں، کیونکہ

ممکن ہو کہ شیخ نے یہ مجموعہ موضوعات یا معلولات کو یاد رکھنے کے لئے تیار کیا ہو، بعض حضرات اس سے بھی روایت کو جائز قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اگر شیخ کے خط پر اعتماد ہو تو "وجدت بخط فلان" کے الفاظ سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں،

احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد

اگرچہ احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک مستقل فن ہے، جو علم اصولِ حدیث اور علم جرح و تعدیل میں مدوّن ہو چکا ہے، اور یہاں اس کو تمام تفصیلات کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اس سلسلہ میں چند وہ قواعد بیان کئے جاتے ہیں جو عام طور سے لوگوں کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں، اور حدیث کے مباحث میں ان کی ضرورت پڑتی ہے، اور جن کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے لوگ حنفیہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حنفیہ کے اکثر مستدلات ضعیف ہیں،

پہلا قاعدہ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ احادیثِ صحیحہ صرف صحیح بخاری یا صحیح مسلم میں منحصر ہیں، نیز بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جو حدیث صحیحین میں نہ ہو وہ لازماً کمزور ہوگی، اور وہ کسی حال میں بھی صحیحین کی حدیث کا معارضہ نہیں کر سکتی، حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے، کیونکہ کسی حدیث کی صحت کا اعتبار اس کے بخاری یا مسلم میں ہونے پر نہیں بلکہ اس کی اپنی سند پر ہے، خود امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں احادیثِ صحیحہ کا استیعاب نہیں کیا، لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ کوئی حدیث صحیحین میں نہ ہو، اور اس کے باوجود اس کا رتبہ سند کے اعتبار سے صحیحین کی بعض احادیث سے بھی بلند ہو، مثلاً مولانا عبدالرشید نعمانی نے "ماتمس الیہ الحاجۃ" میں ابن ماجہ کی بعض ایسی روایات نقل کی ہیں جن کے بارے میں محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ اُن کی سند بخاری کی سند سے بھی افضل ہے، لہٰذا صحیحین کو جو "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" کہا جاتا ہے، وہ مجموعی اعتبار سے ہے نہ کہ ہر ہر حدیث کے اعتبار سے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحبؒ کی "انہاءُ السکن الیٰ من یطالع اعلاء السنن" قابلِ دید ہے،

دوسرا قاعدہ احادیث کی تصحیح و تضعیف انتہائی نازک کام ہے، جس کے لئے انتہائی وسیع اور عمیق علم کی ضرورت ہے، لہٰذا اس کے اہل وہی لوگ ہیں جو اس علم میں اجتہاد کے درجہ پر فائز ہیں، اسی بنا پر حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے مقدمہ میں یہ خیال ظاہر

کیا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے بعد کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی حدیث کو نئے سرے سے صحیح یا ضعیف قرار دے، لیکن جمہور نے ان کے اس خیال کی مخالفت کی ہے، اور محقق بات یہ ہے کہ تصیح و تضعیف کا منصب کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ علم و فہم کی مطلوبہ شرائط جس کسی میں پائی جائیں وہ تصیح و تضعیف کا فیصلہ کر سکتا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری کے بعد بہت سے علماء نے تصیح و تضعیف کا کام کیا ہے، اور اس کو امت نے معتبر مانا ہے. مثلاً حافظ ذہبیؒ حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ، حافظ سخاویؒ، حافظ زیلعیؒ، اور حافظ عراقیؒ جیسے محدثین پانچویں صدی ہجری کے بعد کے ہیں، لیکن اُن کی تصیح و تضعیف معتبر سمجھی گئی ہے، آخری دور میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ بھی غالباً اس منصب پر فائز تھے،

تیسرا قاعدہ بعض اوقات ایک ہی حدیث یا ایک ہی راوی کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، بعض حضرات اس کی تضعیف کرتے ہیں، اور بعض توثیق، سوال یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر کس کے قول کو اختیار کیا جائے؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا عبدالحیؒ نے "الاجوبۃ الفاضلۃ" ص ۱۶۱ تا ص ۱۸۰ میں مفصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان اقوال میں ترجیح کے تین طریقے ہیں:

① پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو علماء میں سے کوئی ایک تصحیح کے معاملہ میں متساہل ہو، اور دوسرا محتاط ہو، تو دوسرے کے قول پر عمل کیا جائے گا، مثلاً ایک حدیث کی حاکم تصیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبیؒ اسے ضعیف کہتے ہیں، تو حافظ ذہبیؒ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ حاکم متساہل ہیں، اسی طرح اگر ایک راوی کو ابن حبان ثقہ کہتے ہیں اور دوسرے حضرات غیر ثقہ قرار دیتے ہیں، تو ابن حبان کا قول معتبر نہ ہوگا، کیونکہ یہ گذر چکا ہے کہ وہ مجاہیل کو بھی ثقات میں شمار کرتے ہیں،

② دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو محدثین میں سے کوئی ایک متشدد ہو اور دوسرا معتدل تو دوسرے کے قول کا اعتبار ہوگا، مثلاً ابن الجوزیؒ بہت متشدد ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ یا حافظ ذہبیؒ معتدل ہیں، لہٰذا ابن الجوزیؒ کے مقابلہ میں ان دو حضرات کا قول معتبر ہوگا،

مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں زمانہ کے اعتبار سے چار طبقات ہیں، انہی طبقات میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ بتلایا ہے کہ ان میں کون متشدد ہے اور کون معتدل؟

(۱) پہلا طبقہ شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ کا ہے، ان دونوں میں شعبہ اشد ہیں،

(۲) دوسرا طبقہ یحییٰ بن سعید القطان اور عبد الرحمٰن بن مہدی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰؒ اشد ہیں،

(۳) تیسرا طبقہ یحییٰ بن معینؒ اور علی بن المدینیؒ کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ بن معینؒ اشد ہیں،

(۴) چوتھا طبقہ ابن ابی حاتمؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان دونوں میں ابن ابی حاتمؒ اشد ہیں۔

لہٰذا جہاں ان حضرات میں باہم اختلاف ہو وہاں اشد کے قول کو چھوڑ کر متوسط کے قول کو اختیار کیا جائے گا،

مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے بعد کے علماء میں علامہ ابن الجوزیؒ[1]، عمر بن بدر الموصلیؒ، علامہ جوزقانیؒ، حافظ صغانیؒ، اور صاحب سفر السعادۃ اور ابوالفتح ازدیؒ، اور علامہ ابن تیمیہؒ بھی متشددین میں سے ہیں، لہٰذا حافظ ابن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، حافظ عراقیؒ اور حافظ زیلعیؒ وغیرہ جیسے معتدل علماء کے مقابلہ میں ان حضرات کے اقوال کو چھوڑ دیا جائے گا،

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فریقین کے دلائل پر غور کیا جائے اور جس کے دلائل قوی معلوم ہوں اس کا قول اختیار کیا جائے، لیکن یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جسے علم حدیث کے متعلقات پر مکمل عبور حاصل ہو، معتدل علماء کے مابین اختلاف کی صورت میں یہی تیسرا طریقہ اختیار کیا جائے گا، یعنی اگر کسی شخص میں دونوں فریق کے دلائل کا موازنہ کرنے کی صلاحیت ہو تو وہ

---

[1] قال السخاویؒ فی فتح المغیث (ص ۱۰۹ والموقع لہ ای لابن الجوزیؒ) استنادہٗ غالباً نصف راویہ الذی رُمِیَ بالکذب مثلاً غافلاً عن مجیئہ من وجہ آخر، وربما یکون اعتمادہٗ فی التفرد قول غیرہ ممن یکون کلامہ محمولاً علی النبیؐ ھذا مع ان تفرد الکذاب بل الوضاع، ولو کان بعد الاستقصاء فی التفتیش من حافظ متبحر تام الاستقراء غیر مستلزم لذلک ولذلک کان الحکم من المتأخرین عسیراً جداً"، انتہی قول السخاویؒ، وقال السیوطیؒ فی اللآلی المصنوعۃ (۱/۱۴۱ د) اعلم انہ جرت عادۃ الحفاظ کالحاکمؒ وابن حبانؒ والعقیلیؒ وغیرہم انہم یحکمون علی حدیث بالبطلان من حیثیۃ سند مخصوص لکون راویہ اختلق ذلک السند لذلک المتن، ویکون ذلک المتن معروفاً من وجہ آخر ویذکرون ذلک فی ترجمۃ ذلک الراوی یجرحونہ، بہ فیغتر ابن الجوزی بذلک ویحکم علی المتن بالوضع مطلقاً، ویوردہ فی کتاب الموضوعات، ولیس ہذا بلائق (انتہیٰ کلام السیوطیؒ) وقال الذہبی ومالم یصب فیہ (ابن الجوزی) اطلاقہ الوضع علی احادیث بکلام لبعض الناس فی احد رواتہا، کقولہ فلان ضعیف او لیس بالقوی او لین" ولیس ذلک لحدیث مما یشہد القلب ببطلانہ، کذا نقلہ السیوطیؒ (تدریب الراوی، ص ۱۸۱)

موازنہ کرکے کسی قول کو ترجیح دے سکتا ہے ورنہ جس کے قول پر زیادہ اعتماد ہو اسے اختیار کیا جائے،

چوتھا قاعدہ احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک اجتہادی معاملہ ہے، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے اس کی تصریح کی ہے، جس میں مجتہدین کی آرار مختلف ہو سکتی ہیں، اور ایسی صورت میں کسی بھی مجتہد پر کوئی ملامت نہیں، نیز کسی مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک قابلِ استدلال ہے، لہٰذا اس کے مقابلہ میں کسی دوسرے مجتہد کا یہ قول پیش کرنا درست نہیں کہ وہ حدیث ناقابلِ استدلال ہے، کیونکہ ایک مجتہد کا قول دوسرے مجتہد کے خلاف حجت نہیں ہوتا،

پانچواں قاعدہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی متقدم مثلاً امام ابوحنیفہ رح کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی، لیکن اُن کے بعد اس حدیث کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا، چنانچہ بعد کے لوگ اسے ضعیف قرار دیدیتے ہیں ظاہر ہے کہ بعد کے لوگوں کی یہ تضعیف امام ابوحنیفہ رح پر حجت نہیں ہو سکتی، حنفیہ کے علاوہ دوسرے علمار نے بھی اس قاعدہ کی تصریح کی ہے، اسی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ جو حدیث امام بخاریؒ کے زمانہ میں ضعیف قرار دی گئی ہو وہ پہلے زمانہ میں بھی ضعیف رہی ہو،

چھٹا قاعدہ حافظ ابن صلاحؒ نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب ہم کسی حدیث کو صحیح قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی یقیناً صحیح ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح کی وہ فنی شرائط موجود ہیں جو محدثین نے صحیح کے لئے مقرر کی ہیں، لہٰذا ظنِ غالب یہ ہوتا ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی صحیح ہوگی، اس لئے کہ نفس الامر کی صحت کا یقین تواتر کے بغیر نہیں ہوتا، لہٰذا صحیح میں بھی یہ احتمال موجود ہے کہ نفس الامری طور پر کوئی غلطی رہ گئی ہو، کیونکہ خطار و نسیان ثقہ سے بھی ممکن ہے، اور اس کا امکان ہے کہ کسی راوی سے کوئی وہم ہوا ہو، البتہ اس احتمال پر عمل اُس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ اس احتمال کا ثبوت دوسرے قرائن و دلائلِ قویہ سے نہ ہو جائے، لہٰذا اگر دوسرے دلائلِ قویہ اس بات پر دلالت کرتے ہوں کہ اس حدیث صحیح پر کسی راوی کو وہم ہوا ہے تو اس حدیث کو ترک کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ زیادہ صحیح احادیث اس کے معارض ہوں، یا وہ حدیث قرآن کریم کی کسی واضح آیت کے خلاف ہو، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں حدیث ضعیف ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی واقعتہً جھوٹی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح یا حسن کی فنی شرائط نہیں پائی جاتیں جنکی

وجہ سے وہ اتنی قابلِ اعتماد نہیں ہے، کہ اس پر کسی شرعی مسئلہ کی بنیاد رکھی جاسکے، ورنہ یہ احتمال موجود ہے کہ ضعیف راوی نے بالکل سچی بات نقل کی ہو، اس لئے کہ ضعیف راوی ہمیشہ غلطی نہیں کرتا لیکن اس احتمال پر عمل اس وقت تک جائز نہیں جب تک دوسرے دلائل قویہ اس کو ثابت نہ کردیں اب بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مجتہد کے پاس ایسے دلائلِ قویہ موجود ہوتے ہیں جن کی بناء پر وہ اس ضعیف احتمال کو راجح قرار دے کر کسی حدیثِ صحیح کو ترک کردیتا ہے، یا حدیثِ ضعیف کو اختیار کرتا ہے تو اس صورت میں اس کو حدیثِ صحیح کا تارک یا حدیثِ ضعیف پر عامل نہیں کہا جاسکتا یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی؛

امام ترمذیؒ نے "کتاب العلل" میں لکھا ہے کہ میری کتاب میں دو حدیثیں ایسی ہیں کہ جن پر کسی فقیہ کا عمل نہیں ہے، ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت "قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظھر والعصر وبین المغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف ولا مطر (ترمذی ص۲۶ ج ۱ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین) حالانکہ سند کے اعتبار سے یہ حدیث قابلِ استدلال ہے، دوسری حدیث امیر معاویہؓ کی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ (ترمذی ص۲۰۹ ج ۱ ابواب الحدود باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ) (حالانکہ یہ حدیث بھی قابلِ استدلال ہے، ان دونوں حدیثوں کے ظاہر کو باجماعِ امت ترک کردیا گیا ہے، کیونکہ دوسرے دلائلِ قویہ اُن کے خلاف موجود تھے، لیکن ان حدیثوں کے ترک کرنے کی وجہ سے کسی کو بھی تارکِ سنت نہیں کہا گیا،

اسی طرح امام ترمذیؒ نے "ابواب النکاح باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدھما" میں ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "ردّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم ابنتہ زینبؓ علی ابی العاص بن الربیع بعد ستّ سنین بالنکاح الاول ولم یحدث نکاحًا، اس حدیث کا صریح تقاضا یہ ہے کہ اگر زوجۂ مشرکہ کے اسلام لانے کے چھ سال بعد بھی اس کا پرانا شوہر مسلمان ہوجائے تو نکاحِ جدید کی ضرورت نہیں، حالانکہ اس پر کسی بھی فقیہ کا عمل نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "ھذا حدیث لیس باسنادہ بأس ولکن لا نعرف وجہ الحدیث ولعلہ قد جاء ھذا من قبل داؤد بن الحصین من قبل حفظہ" یہاں پر امام ترمذیؒ نے ایک حدیثِ صحیح

میں راوی کے وہم کے احتمال کو دوسرے دلائل کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے،

اس کے برعکس حدیث ضعیف پر بعض اوقات دوسرے دلائل کی وجہ سے عمل کرلیا جاتا ہے، چنانچہ اسی باب میں امام ترمذیؒ نے عمرو بن شعیبؒ کی روایت نقل کی ہے "عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ردّ ابنتہ زینب علی ابی العاص بن الربیع بمھر جدید ونکاح جدید، اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ لکھتے ہیں، ھٰذا حدیث فی اسنادہ مقال والعمل علی ھٰذا الحدیث عند اھل العلم الخ (ثم قال) وھو قول مالک بن انس والاوزاعی والشافعی واحمد واسحاق، کیا ان تمام ائمہ کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عامل "بالحدیث الضعیف" ہیں، ظاہر ہے کہ ان حضرات نے حدیث کو اس لئے اختیار کیا کہ دوسرے دلائل سے اُس کی تائید ہو رہی تھی، لہٰذا اگر امام ابوحنیفہ کسی مقام پر حدیثِ ضعیف کو دوسرے دلائل[1] کی وجہ سے اختیار کریں تو وہ تنہا نشانۂ ملامت کیسے ہو سکتے ہیں، یہ بحث تفصیل کے ساتھ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کی کتاب "انہاء السکن" میں دیکھی جاسکتی ہے،

ساتواں قاعدہ اگر کوئی حدیث ضعیف مؤیّد بالتعامل ہو، یعنی صحابہ وتابعین کا عمل اس کے مطابق ثابت ہو تو وہ اپنے ضعف کے باوجود قابلِ استدلال ہوجاتی ہے، (کما صرح بہ الجصاص فی احکام القرآن وغیر واحد من المحدثین والاصولیین) مثلاً حدیث "طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان" ضعیف ہے، لیکن تعامل کی وجہ سے قابلِ استدلال ہوگئی، چنانچہ امام ترمذیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ "حدیث عائشۃؓ حدیث غریب لانعرفہ مرفوعاً الا من حدیث مظاھر بن اسلم ومظاھر لایعرف لہ فی العلم غیر ھٰذا الحدیث والعمل علی ھٰذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم" (ترمذی جلد اوّل ابواب الطلاق باب ماجاءَ ان طلاق الامۃ تطلیقتان) اسی طرح حدیث "لاوصیۃ لوارث"[2] اور "القاتل لایرث"[3] کی اسانید بھی ضعیف ہیں، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے انھیں قابلِ استدلال سمجھا گیا، اسی طرح

---

[1] ان دلائل کی تفصیل ساتویں قاعدہ میں آرہی ہے ۱۲

[2] ترمذی (ج ۲ ص ۳۴) ابواب الوصایا باب ماجاء "لاوصیۃ لوارث" فی حدیث ابی امامۃ الباہلی ۱۲

[3] ترمذی (ج ۲ ص ۳۴) ابواب الفرائض باب ماجاء فی ابطال میراث القاتل "عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً ۱۲

حدیث "ھو الطھور ماؤہ والحل میتتہ"[1] کو بہت سے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے اسے قابلِ استدلال سمجھا گیا، اسی اصول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اور دیگر احناف بعض مرتبہ ایسی حدیثِ ضعیف کو اختیار کرتے ہیں جو مؤید بالتعامل ہو، حدیثِ ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو اس صورت میں اسے حسن لغیرہ کہہ کر قابلِ استدلال سمجھا جاتا ہے،

آٹھواں قاعدہ اگر دو قابلِ استدلال حدیثوں میں تعارض ہو جائے تو فقہاء محدثین کی ایک جماعت علی الاطلاق قوتِ سند کو وجہ ترجیح قرار دیتی ہے، اور "اصح ما فی الباب" کو اختیار کر لیتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ایسے مواقع پر یہ ہے کہ وہ اُس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کریم یا شریعت کے اصولِ کلیہ کے موافق ہو، خواہ قوتِ سند کے اعتبار سے راجح نہ ہو، واللہ سبحانہٗ اعلم،

اگر یہ قواعد ذہن میں رہیں تو ان بہت سے اعتراضات کا جواب معلوم ہو سکتا ہے جو عموماً حنفیہ پر عائد کئے جاتے ہیں، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم،

اصحابُ الحدیث و اصحابُ الرّائے

متقدمین کے زمانہ سے دو مختلف قسم کے علماء کے لئے یہ اصطلاحیں معروف رہی ہیں کہ اُن کے ایک طبقہ کو "اصحاب الحدیث" اور دوسرے طبقہ کو "اصحاب الرائے" کہا جاتا ہے، بعض معاندین نے اس اختلاف کو اس طرح شہرت دی کہ گویا "اصحاب الحدیث" وہ لوگ ہیں جو صرف حدیث کا اتباع کرتے ہیں اور قیاس ورائے کو حجت نہیں مانتے، اور "اصحاب الرائے" وہ لوگ ہیں جو محض قیاس ورائے کی پیروی کرتے ہیں، اور حدیث کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں، عہدِ حاضر کے بعض مستشرقین نے بھی اس خیال کو شہرت دی ہے، حالانکہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اور یہ دونوں طبقے اصولی طور پر کوئی بڑا اختلاف نہیں رکھتے، نہ اصحاب الحدیث قیاس کے منکر ہیں، اور نہ اصحاب الرائے حدیث کی اہمیت کے منکر ہیں، بلکہ اس بارے میں دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نصوص قیاس پر مقدم ہیں، اور جہاں نصوص نہ ہوں وہاں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے، اس پر سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر دونوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں تو یہ دونوں اصطلاحیں

---

[1] ترمذی، ص ۲۹/۱۳ ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی ماء البحر انہٗ طہور فی حدیث ابی ہریرۃؓ ۱۲

الگ الگ کیوں ہیں ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ میں ان اصطلاحوں کا حقیقی مطلب صرف اتنا تھا کہ مشتغلین بالحدیث کو "اصحاب الحدیث" کہا جاتا تھا، اور مشتغلین بالفقہ کو "اصحاب الرّائے" گویا یہ دو فرقے یا دو مکتبِ فکر نہیں تھے، بلکہ علوم دین کی دو الگ الگ شاخیں تھیں، محدثین کو "اصحاب الحدیث" اس بناء پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے حدیث کے حفظ و روایت کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا ہوا تھا، اور انھوں نے اپنی ساری توانائیاں اس میں صرف کی ہوئی تھیں، احادیث سے احکام مستنبط کرنے کی طرف ان حضرات کی توجہ کم تھی، اور فقہاء کو اصحاب الرّائے اس بناء پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے استنباطِ احکام کو اپنا مشغلہ بنا لیا تھا، اور اُن کی زیادہ توجہ احادیث کی کتابیں تالیف کرنے اور احادیث کی نشر و اشاعت کی طرف ہونے کے بجائے ان احادیث سے مستنبط ہونے والے احکام کی نشر و اشاعت کی طرف تھی، پھر چونکہ استنباطِ احکام میں وہ حضرات قیاس سے بکثرت کام لیتے تھے اس مناسبت سے ان کو "اصحاب الرائے" کہا جانے لگا، لہٰذا یہ علم کی دو الگ الگ شاخیں ہیں جن میں درحقیقت کوئی تضاد تباین نہیں،

عام طور سے اس بات کی تشہیر کی جاتی ہے، کہ اصحاب الرّائے صرف حنفیہ اور اہلِ کوفہ کا لقب تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "المعارف" میں تمام فقہاء کا تذکرہ "اصحابُ الرّائے" کے عنوان سے کیا ہے، اور اس میں انھوں نے امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ جیسے محدثین کو بھی شامل کیا ہے، اسی طرح علامہ محمد بن الحارث الخشنیؒ نے اپنی کتاب "قضاۃ القرطبہ" میں مالکی علماء کا تذکرہ "اصحاب الرّائے" کے نام سے کیا ہے، اسی طرح حافظ ابو الولید الفرضی المالکیؒ اپنی کتاب "تاریخ علماء الاندلس" میں فقہاء مالکیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے انھیں "اصحاب الرّائے" کہتے ہیں، علّامہ ابو الولید باجی مالکی مؤطا کی شرح منتقیٰ میں تمام فقہاء کے لئے "اصحاب الرّائے" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، حافظ ابن عبد البرؒ نے بھی علماء مالکیہ کے لئے یہ لفظ بکثرت استعمال کیا ہے، یہاں تک کہ انھوں نے مؤطا کی جو شرح لکھی ہے اُس کا نام یہ ہے "الاستذکار لمذاہب الامصار فیما تضمنہ المؤطا من معانی الرأی والآثار" اس سے صاف واضح ہے کہ "اصحاب الرّائے" کا لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال ہوتا تھا، البتہ یہ درست ہے کہ بعد میں رفتہ رفتہ یہ لفظ اہلِ عراق و کوفہ کے لئے استعمال ہونے لگا، اور اس کے بعد امام ابوحنیفہؒ اور ان کے متبعین کے لئے مخصوص ہوتا چلا گیا اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ قیاس اور رائے کو نصوص پر مقدم رکھتے تھے، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ دوسرے علماء کے مقابلہ میں اہلِ کوفہ خاص طور سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے متبعین نے استنباطِ احکام

کو بہت زیادہ اور اپنا خصوصی مشغلہ بنایا تھا، دوسرے حضرات کا معاملہ تو یہ تھا کہ روزمرہ کے جو مسائل پیش آتے وہ صرف ان کو قرآن و حدیث سے مستنبط کرتے تھے، لیکن امام ابو حنیفہؒ وغیرہ نے صرف روزمرہ کے مسائل پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ کسی مسئلہ کی جتنی صورتیں عقلاً ممکن تھیں ان کے احکام بھی منضبط کر دیئے، اور ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے قیاس کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوا، اسی لئے اُن پر بطورِ خاص اصحاب الرائے کا لقب چسپاں کیا گیا، اور احناف کے حق میں یہ کوئی عیب نہ تھا، بلکہ اُن کے لئے یہ بات باعثِ فخر تھی کہ انھوں نے "فقہ" کو پہلی مرتبہ مدوّن کیا،

چونکہ "اصحاب الرائے" کا لفظ زیادہ تر حنفیہؒ پر بولا جاتا تھا، اس لئے بعض دشمنانِ حنفیہ کو یہ پروپیگنڈہ کرنے کا موقع ہاتھ آ گیا کہ یہ لوگ رائے کو نصوص پر ترجیح دیتے ہیں، اس پروپیگنڈے سے بعض مخلص اہلِ علم بھی متأثر ہوئے، اور ان کے دل میں بھی یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ حنفیہؒ کے اصحاب الرائے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ رائے کو نصوص پر مقدم سمجھتے ہیں، اس کی وجہ سے بعض اہلِ علم سے حنفیہ کے خلاف سخت جملے بھی منقول ہیں، ورنہ حقیقتِ حال صرف اتنی تھی جتنی کہ اوپر بیان کی گئی، اس لئے کہ حنفیہ تو احادیثِ مرفوعہ ہی کو نہیں بلکہ صحابہ و تابعین کے آثار کو بھی اپنے قیاس سے مقدم قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، اسی لئے بے شمار مخالفین بھی اس لقب کو کسی تنقیص یا مذمت کے طور پر استعمال نہیں کرتے تھے، اور جو حضرات علماء اس کی حقیقت سے واقف تھے انھوں نے حنفیہ کے خلاف اس امر کی پوری تردید کی، چنانچہ علامہ ابن حجر مکیؒ نے جو شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "الخیرات الحسان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان" میں صراحۃً لکھا ہے کہ جس کسی نے حنفیہؒ کو اصحاب الرائے قرار دیا اس کا منشا کوئی عیب لگانا نہیں تھا، بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ انھوں نے استنباطِ احکام پر خصوصی توجّہ دی،

لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکالنا بڑی نادانی ہے کہ امام اعظمؒ قیاس کو نص پر ترجیح دیتے تھے، یا وہ اور ان کے رفقاء علمِ حدیث میں کمزور تھے، یا اُن کے پاس روایاتِ حدیث کی تعداد بہت تھوڑی تھی، حقیقت یہ ہے کہ امام اعظمؒ بذاتِ خود ایک جلیل القدر محدّث ہیں اور علمِ حدیث میں اُن کا پایہ بڑے بڑے محدّثین سے بلند تر ہے، لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مشغلہ روایتِ حدیث کو نہیں بنایا اس لئے حدیث کی معروف کتابوں میں ان کی مرویات کم رہی ہیں، ورنہ جہاں تک حدیث میں انکی مہارت کا تعلق ہے وہ ایک مسلّم امر ہے، اور اس کا اندازہ کرنے کے لئے سب سے پہلے امام صاحبؒ کے وطن کوفہ کے علمی حالات پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا،

کوفہ اور علمِ حدیث

عہدِ صحابہ وتابعین میں کوفہ علمِ حدیث اور علمِ فقہ کا سب سے بڑا مرکز اور مخزن تھا، یہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آباد کیا تھا، اور چونکہ یہ نو مسلم افراد کا مسکن تھا، اس لئے آپ نے اس میں تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ دی تھی، اور اس میں صحابۂ کرام کی بڑی تعداد کو بسایا تھا، یہاں تک کہ صحابہ میں سب سے زیادہ فقیہ صحابی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو وہاں معلم بنا کر بھیجا، اور اہلِ کوفہ سے فرمایا کہ:۔ "آثرتکم بعبد اللہ علی نفسی" اور حضرت عبداللہؓ کے بارے میں حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا یہ ارشاد مشہور ہے کہ "ما کان رجل اشبہ برسول اللہ صلی اللہ وسلم هدیاً ودلاً وسمتاً من عبد اللہ بن مسعودؓ"، نیز حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا: "کنیف ملئ علماً" چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے، اور اس شہر کو علمِ حدیث اور علمِ فقہ سے بھر دیا اور انوارِ نبوت کی پوری زور شور سے اشاعت فرمائی، اور یہاں اپنے ایسے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت تیار کی، جو دن رات علم کی تحصیل و تدریس میں مشغول رہتی تھی، ایسے شاگردوں کی تعداد چوہتر بتائی جاتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تعلیم و تربیت سے جو علماء تیار ہوئے اُن کی تعداد علامہ زاہد الکوثریؒ نے نصب الرایہ کے مقدمہ میں چار ہزار بتلائی ہے، پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ بھی بعض دوسرے فقہاءِ صحابہ... وہیں آکر مقیم ہو گئے تھے، جن میں سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجزءؓ بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں، ان کے علاوہ مزید سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم رہے ہیں، یہاں تک کہ کوفہ کو وطن بنانے والے صحابۂ کرام کی تعداد امام عجلیؒ نے ایک ہزار پانچ سو بتائی ہے، اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں ہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے، ظاہر ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر میں علم و فضل کا کیا کیا چرچا ہوا ہوگا، چنانچہ جب حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت مسرور ہوئے، اور فرمایا "رحم اللہ ابن ام عبد قد ملأ هذه القریۃ علماً"، نیز فرمایا "اصحاب ابن مسعود سُرُج هذه الامۃ"

حضرت علیؓ کی تشریف آوری کے بعد کوفہ کی علمی ترقی اور شہرت میں اور اضافہ ہوا، کیونکہ

وہ خود جلیل القدر صحابۂ کرام میں سے ہیں، اور عبداللہ بن مسعودؓ بھی صحابۂ کرام کے درمیان علم اور فقاہت کے اعتبار سے بیحد معروف تھے، جس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ جیسے فقیہ صحابی نے اپنے شاگرد حضرت عمرو بن میمون کو حکم دیا کہ تم جاکر عبداللہ بن مسعودؓ سے علم حاصل کرو، حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ حضرت علیؓ بھی مل گئے تو اس سے کوفہ کا علمی مقام تمام شہروں سے بلند تر ہو گیا، کیونکہ یہی دو حضرات صحابہ کے علوم کا خلاصہ تھے، چنانچہ حضرت مسروق بن اجدعؒ فرماتے ہیں: "درت فی الصحابة فوجدت علمهم ينتهي الى ستة ثم نظرت فوجدت علمهم ينتهي الى اثنين عليّ وعبد اللهؓ" حضرت مسروقؒ کے اس قول کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ علوم صحابہ کے جامع تھے، اور یہ دونوں حضرات کوفہ میں رہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ کوفہ میں علوم صحابہ کا خلاصہ جمع تھا،

کوفہ میں علم حدیث کی گرم بازاری کا یہ نتیجہ تھا کہ وہاں گھر گھر میں علم حدیث کے چرچے تھے اور وہاں محلہ محلہ علم حدیث کی درسگاہ بن چکا تھا، چنانچہ علامہ ابو محمد الرّامہرمزیؒ نے "المحدّث الفاضل" میں حضرت انس بن سیرینؒ کا مقولہ نقل کیا ہے "اتيت الكوفة فوجدت بها اربعة آلاف يطلبون الحديث واربع مائة قد فقهوا"، نیز علامہ تاج الدین سبکیؒ "طبقات الشافعية الكبرىٰ" میں حافظ ابوبکر بن داؤد کا قول نقل کرتے ہیں کہ "میں کوفہ پہنچا، تو میرے پاس ایک درہم تھا، میں نے اس سے تیس مُدّ لوبیا خرید لیا، ہر روز میں ایک مُدّ لوبیا کھاتا، اور حضرت اشجؒ سے ایک ہزار حدیثیں لکھتا، یہاں تک کہ ایک مہینہ میں تیس ہزار احادیث کا مجموعہ تیار ہو گیا"، اندازہ کیجئے کہ جس شہر میں ایک ماہ میں صرف ایک استاذ کے پاس تیس ہزار حدیثیں لکھی جاتی ہوں وہاں علم کی وسعت کا کیا حال ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر صرف ایک بخاری کے رجال پر نظر ڈالی جائے تو ان میں تین سو آدمی صرف کوفہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بار بار کوفہ کا سفر کیا،

امام اعظم رحمہ اللہ اور علم حدیث

امام اعظم ابو حنیفہؒ اسی شہر کوفہ میں پیدا ہوئے جو اس دور میں حدیث اور فقہ کا مرکز تھا، اور یہیں پرورش پائی، اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، چونکہ صحاح ستہ میں امام ابو حنیفہؒ کی کوئی حدیث مروی نہیں ہے اس لئے بعض تنگ نظر افراد نے یہ سمجھا کہ امام ابو حنیفہؒ علم حدیثؒ

میں کمزور تھے، لیکن یہ انتہائی جہالت کی بات اور ایسا بے بنیاد افتراء ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ صحاحِ ستہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کی نہیں، بلکہ امامِ شافعیؒ کی بھی کوئی حدیث مروی نہیں، بلکہ امامِ احمدؒ جو امامِ بخاریؒ کے خاص استاذ ہیں، اُن کی احادیث بھی بخاری میں صرف تین چار جگہوں پر آئی ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ معاذ اللہ! یہ حضرات علمِ حدیث میں کمزور تھے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اوّل تو یہ حضرات فقیہ تھے، اس لئے ان کا اصل مشغلہ احکام و مسائل بیان کرنا رہا، دوسرے یہ حضرات مجتہدین تھے اور ان کے سینکڑوں شاگرد اور متبعین موجود تھے، لہٰذا اصحابِ صحاحِ ستہ نے سمجھا کہ اُن کے علوم اُن کے شاگردوں کے ذریعہ سے محفوظ رہیں گے، چنانچہ انہوں نے ان حضرات کے علوم کی حفاظت کی جن کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، ورنہ جہاں تک علمِ حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی جلالتِ قدر کا تعلق ہے، وہ ایک مسلّم اور ناقابلِ انکار حقیقت ہے، کیونکہ وہ باتفاق امام مجتہد ہیں اور مجتہد کی شرائط میں یہ شرط لازمی ہے کہ اس کو علمِ حدیث میں پوری بصیرت حاصل ہو، اگر اس اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ میں کوئی کمزوری ہوتی تو ان کو مجتہد کیسے مانا جاسکتا تھا، چنانچہ بڑے بڑے علماءِ حدیث نے ان کے مقامِ بلند کا پوری طرح اعتراف کیا ہے، اگر ان کے اقوال نقل کئے جائیں تو پوری کتاب تیار ہوسکتی ہے اور مناقب ابی حنیفہؒ کی کتابوں میں یہ اقوال دیکھے جاسکتے ہیں، یہاں صرف چند اقوال پیش کئے جاتے ہیں:-

ایک حضرت مکی بن ابراہیمؒ کا ہے، یہ امام بخاریؒ کے وہ جلیل القدر استاذ ہیں، جن سے امامِ بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات مروی ہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں، ''تہذیب التہذیب'' میں اُن کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں منقول ہے: ''كان أعلم أهل زمانه''[1]۔

واضح رہے کہ اس زمانہ میں علم کا اطلاق علمِ حدیث پر ہی ہوتا تھا، لہٰذا اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے زمانہ میں علمِ حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔

---

(۱) وذكر الموفق المكى بسنده إلىٰ اسمٰعيل بن شبر قال: كنا فى مجلس المكّى فقال حدّثنا ابو حنيفةؒ فصاح رجل غريب حدثنا عن ابن جريج ولاتحدثنا عن ابى حنيفة، فقال المكى انا لانحدّث السفهاء حرمت عليك أن تكتب عنّى، قم عن مجلسى فلم يحدث حتى أقيم من مجلسه ثم قال حدثنا ابو حنيفةؒ ومر فيه وفى رواية ابراهيم ابن ابى بكر المرابطى فغضب غضباً شديداً حتى رؤى ذلك فى وجهه فقال الرجل تبت وأخطأت فأبى أن يحدّثهم ۱۲ (مناقب الإمام الأعظم للموفق ۱/ ۲۰۴)۔

دوسرا قول مشہور محدث حضرت یزید بن ہارون کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "ادرکتُ الفاً من الشیوخ وکتبتُ منهم فما وجدتُ افقه ولا اورعَ ولا اعلم من خمسة اولهم ابو حنیفة رح" (ذکرها الذهبی فی تذکرة الحفاظ)

حافظ ذہبی رح نے تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ ۱۹۵ پر اپنی سند سے سفیان بن عیینہ کا قول ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں "لم یکن فی زمان ابی حنیفة رح بالکوفة رجل افضل منه واورع ولا افقه عنه" اور حافظ ذہبی رح نے ہی صفحہ ۱۶۰ پر امام ابو داؤد کا قول ذکر کیا ہے "ان ابا حنیفة کان اماماً"۔

امام ابو حنیفہ رح کے علمِ حدیث کا اندازہ ان کے شیوخ اور تلامذہ پر ایک نظر ڈالنے سے ہو سکتا ہے، حافظ ابو الحجاج مزی رح نے "تہذیب الکمال" میں امام ابو حنیفہ رح کے چوہتر شیوخ شمار کئے ہیں، اور حافظ سیوطی رح نے "تبییض الصحیفة لمناقب ابی حنیفة" میں اُن شیوخ کے ناموں کا تذکرہ کیا ہے، اور اہلِ علم جانتے ہیں کہ حافظ مزی رح کسی راویِ حدیث کے تمام شیوخ کا استیعاب نہیں کرتے، بلکہ صرف چند بطور نمونہ بیان کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مُلّا علی قاری رح نے "مسندِ ابی حنیفة رح" کی شرح میں امام ابو حنیفہ رح کے شیوخ کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے، اور پھر یہ شیوخ بھی اس درجہ کے ہیں کہ جس درجہ کے شیوخ بعد کے مشہور و معروف محدثین میں سے کسی کو حاصل نہیں ہو سکے، کیونکہ امام صاحب رح کے شیوخ میں یا تو صحابہ ہیں یا پھر تابعین اور تبع تابعین، اس کے نیچے کا کوئی شیخ نہیں ہے،

امام اعظم رح کی تابعیت

جہاں تک صحابہ کا تعلق ہے تو امام صاحب رح کی تابعیت ایک مسلّم اور ناقابلِ انکار حقیقت ہے، حافظ ابن حجر رح فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رح کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی، اس وقت کوفہ میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ موجود تھے، ناممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے ان کی زیارت نہ کی ہو، نیز امام ابن سعد رح نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے حضرت انس بن مالک رض کی زیارت کی ہے، اس کے علاوہ علّامہ سیوطی رح نے "تبییض الصحیفة بمناقب ابی حنیفة" میں متعدد روایات نقل کی ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے حضرت انس رض، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیٰ رض، حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجزء رض، حضرت عبداللہ بن اُنیس رض، حضرت واثلہ ابن اسقع رض، اور حضرت عائشہ بنت عجرد رض سے روایات سُنیں، حافظ ابو معشر عبدالکریم بن عبدالصمد الطبری رح نے ایک مستقل رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے، اور اس میں امام ابو حنیفہ رح کی وہ روایات جمع کی ہیں جو انھوں نے براہِ راست صحابۂ کرام سے سُنیں، اس کتاب میں دوسرے صحابہ رض کے

علاوہ حضرت جابر بن عبداللہؓ حضرت معقل بن یسارؓ سے بھی امام ابوحنیفہؒ کا سماع ثابت کیا گیا ہے، اگرچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان تمام روایات کی سند میں ضعف ہے، لیکن ان کے قطعی باطل ہونے کا حکم کسی نے نہیں لگایا، اگر فضائل و مناقب میں ضعیف روایات کو گوارہ کیا جا سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان روایات سے امام صاحبؒ کی فضیلتِ علمی ظاہر نہ ہو، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفۃ" میں ایک روایت حافظ ابو معشر کے حوالہ سے نقل کی ہے "ابو حنیفۃؒ عن انس بن مالك قال سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول طلب العلم فريضة على كُلّ مسلم" اس روایت کے بارے میں علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صحیح کے ہم پلہ ہے، اور حافظ مزیؒ کا خیال ہے کہ روایت تعدد طرق کی بنار پر حسن کے درجہ میں آگئی ہے، اگر یہ درست ہے تو پھر اس میں شبہ نہیں رہ جاتا کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحابہؓ سے سماع بھی ثابت ہے، اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیارت کا ثبوت یقینی ہے، اس لئے آپ کا تابعی ہونا محققین کے نزدیک مسلم ہے، چنانچہ امام ابن سعدؒ نے طبقات میں، حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ ابن حجرؒ نے علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق ایک سوال کے جواب میں، حافظ مزیؒ نے تہذیب الکمال میں، علامہ قسطلانیؒ نے شرح بخاری میں، علامہ نوویؒ نے تہذیب الاسماء واللغات میں، علامہ سیوطیؒ نے تبییض الصحیفہ میں، امام ابو حنیفہؒ کے تابعی ہونے کا وضاحت کے ساتھ اعتراف کیا ہے،

امام اعظمؒ کے کبار اساتذہ

پھر امام صاحبؒ کے خاص اساتذہ میں وہ حضرات شامل ہیں جنھیں تابعین کے دور میں علمِ حدیث کا ستون سمجھا جاتا تھا جن میں سے چند درج ذیل ہیں:۔

امام صاحبؒ نے حضرت عامر بن شراحیلؒ سے علمِ حدیث حاصل کیا، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ "هو اكبر شيوخ ابى حنيفةؒ" امام شعبیؒ نے پانچسو صحابہؓ سے علمِ حدیث حاصل کیا ہے، اُن کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی، وہ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے شعر سے زیادہ مناسبت نہیں، لیکن "لو اردت لا نشدت شهرا وما اعدت" ایک مرتبہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گذرے، امام شعبیؒ کی باتیں سُنکر انھوں نے فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں، لیکن شعبی کو غزوات کا مجھ سے زیادہ علم ہے، خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

گئے علوم علقمہ، اسود، حارث، عمرو اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں، اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے، ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شعبیؒ، اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہ کے استاذ ہیں،

امام صاحبؒ کے دوسرے خصوصی استاذ حضرت حماد بن سلیمانؒ ہیں، جنھیں باتفاق حدیث اور فقہ کا امام مانا گیا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے، صحیح مسلم، ابو داؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں، انھوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اوہب، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابو وائل، ابراہیم نخعی، اور عبداللہ بن بریدؓ کے علوم حاصل کئے تھے، امام ابو حنیفہؒ ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کرتے تھے، امام اعظمؒ ان کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ کبھی اُن کے مکان کی طرف پاؤں پھیلا کر نہیں لیٹتے تھے،

امام صاحبؒ کے تیسرے خاص استاذ ابو اسحٰق سبیعیؒ ہیں، جنھوں نے اڑتیس صحابہ کرامؓ سے علم حاصل کیا، اور ابو داؤد طیالسیؒ کے قول کے مطابق وہ "اعلم الناس بحدیث مسعودؓ وعلیؓ" تھے، یہ صحاح ستہ کے راوی بھی ہیں،

ان کے علاوہ امام اعظمؒ کے اساتذہ میں ابراہیم نخعیؒ، قاسم بن محمدؒ، قتادہؒ، نافعؒ، طاؤسؒ بن کیسان، عکرمہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عمرو بن دینارؒ، عبداللہ بن دینارؒ، حسن بصریؒ، امام شیبان سلیمان الاعمش رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر تابعین اور اساتین الائمۃ داخل ہیں،

امام صاحبؒ کے جلیل القدر تلامذہ

اب امام صاحبؒ کے شاگردوں کی طرف آئیں تو اس فہرست میں بھی بڑے بڑے ائمہ حدیث کے نام نظر آتے ہیں، آپ کے خصوصی شاگردوں میں عبداللہ بن المبارکؒ موجود ہیں، جن کا فرمان ہے "لولا ان اعاننی اللہ بابی حنیفۃؒ وسفیانؒ لکنت کسائر الناس"

نیز جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطان بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور حافظ ذہبیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ وہ امام صاحبؒ ہی کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں یحیی القطان سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "قد اخذنا باکثر اقواله" اور حافظ عبدالقادر قرشیؒ نے "الجواہر المضیئۃ فی طبقات الحنفیۃ" میں اور موفق نے "مناقب الامام" (ص ۱۹۱ ج ۱) میں یحییٰ بن معین سے یحیی بن سعید القطان کا یہ قول نقل کیا ہے: "جالسنا واللہ اباحنیفۃؒ وسمعنا منه وکنت واللہ اذا نظرت الیه عرفت فی وجهه انه یتقی اللہ عزوجل" (تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۵۲)

نیز امام شافعیؒ کے استاذ خاص حضرت وکیع بن الجراح بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور امام صاحبؒ سے انھوں نے نوسو۹۰۰ احادیث روایت کی ہیں، ابن عبد البرؒ نے "الانتقاء" میں یحییٰ بن معینؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، واضح رہے کہ امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دینا مقلدِ مطلق کی طرح نہیں تھا، بلکہ مجتہد فی المذہب کی طرح تھا، جس طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے تھے اسی طرح بعض مسائل میں وہ بھی اختلاف کرتے تھے، چنانچہ اشعار فی الحج کے مسئلہ میں ایسا ہی ہوا ہے، کما سیأتی فی کتاب الحج انشاء اللہ۔

ان کے علاوہ مشہور محدثین میں سے مکی بن ابراہیمؒ، زید بن ہارونؒ، حفص بن غیاث النخعیؒ یحییٰ بن زکریا ابن ابی زائدۃؒ، مسعر بن کدامؒ، ابو عاصم النبیلؒ، قاسم بن معنؒ، علی بن المسہرؒ، فضل بن دکینؒ، عبد الرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر محدثین نے امام ابو حنیفہؒ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا، جس محدث کے شیوخ اور تلامذہ میں اس مرتبہ کے حضرات موجود ہوں اُس کے بارے میں یہ کہنا کہ علمِ حدیث میں اس کا پایہ بلند نہ تھا کتنا بڑا ظلم ہے؟

تاریخ وسیر کی کتب میں امام ابو حنیفہؒ کے حفظِ حدیث کے متعلق بڑے حیرت انگیز واقعات مروی ہیں، نمونہ کے طور پر یہاں اُن میں سے دو۲ واقعات بیان کئے جاتے ہیں:-

مُلّا علی قاریؒ نے "مناقب الامام الاعظم" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک مجلس میں امام صاحبؒ اور امام اعمشؒ دونوں موجود تھے، کسی نے آپ سے مسئلہ پوچھا، آپ نے جواب دیدیا امام اعمشؒ نے جواب سُنکر کہا "من این اخذت ھٰذا" امام ابو حنیفہؒ نے برجستہ جواب دیا، "انت حدثتنا عن ابی صالح عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدثتنا عن ابی ایاس عن ابی مسعودؓ الانصاری وانت حدثتنا عن ابی وائل عن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدثتنا عن ابی مجلز عن حذیفۃؓ بن الیمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدثتنا عن ابی الزبیر عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، اس پر امام اعمشؒ نے حیران ہو کر فرمایا "حسبك ما حدثتك به فی مائة یوم حدثتنی به فی ساعة واحدة" پھر فرمایا "یا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة و انت ایها الرجل اخذت بكلا الطرفین"

دوسرا واقعہ امام ابو یوسفؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کوئی شرعی

مسئلہ بیان فرماتے تو میں کوفہ کے تمام شیوخِ حدیث کے پاس جاتا اور اُن سے وہ احادیث جمع کر کے لاتا جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید کرتی تھیں، اور اس خیال سے امام اعظمؒ کو سُناتا تھا کہ آپ سُنکر خوش ہوں گے، لیکن جب میں حدیثیں سُنا کر فارغ ہوتا تو امام صاحبؒ فرماتے، ان میں سے فلاں حدیث میں فلاں نقص ہے، اور فلاں حدیث میں فلاں راوی ضعیف ہے اور فلاں علت پائی جارہی ہے، اس لئے وہ قابلِ استدلال نہیں ہے، اور پھر امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے "انا عالم بعلم اهل الكوفة"

کتاب الآثار امام ابو حنیفہؒ کے مآثرِ علمیہ میں سے ان کی "کتاب الآثار" علمِ حدیث میں اُن کے مقامِ بلند کی شاہد ہے، یہ کتاب فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفہ" میں لکھا ہے کہ علمِ حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے ابوابِ فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی، یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہوسکی امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار "مؤطا امام مالکؒ" کے مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ حافظ ذہبیؒ نے "مناقب" میں قاضی ابو العباس محمد بن عبداللہ بن ابی العوامؒ کی "اخبار ابو حنیفہ" کے حوالہ سے سندِ متصل کے ساتھ مشہور محدّث عبدالعزیز دراوردی کا یہ قول نقل کیا ہے: "كان مالك ينظر في كتب ابي حنيفة وينتفع بها" اس سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار کا مقام مؤطا امام مالکؒ کی نسبت سے ایسا ہی ہے جیسے مؤطا کا مقام صحیحین کی نسبت سے ہے،

حدیث کی دوسری کتب کی طرح کتاب الآثار کے بھی بہت سے راوی ہیں، جن میں سے چار مشہور ہیں (۱) امام ابو یوسفؒ (۲) امام محمدؒ (۳) امام زفرؒ (۴) امام حسن بن زیادؒ،

پھر جس طرح امام بخاریؒ نے اپنی صحیح چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے بھی کتاب الآثار کو بہت سی احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کیا ہے، پھر چونکہ امام ابو حنیفہؒ امام بخاریؒ وغیرہ سے بہت مقدم ہیں، اور ان کے زمانہ میں اسانید وطرق میں اتنی کثرت اور وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی اس لئے امام اعظمؒ کا یہ انتخاب چالیس ہزار احادیث میں سے ہے، چنانچہ علامہ موفق مکیؒ نے "مناقب الامام الاعظم" (جلد اول ص ۹۵ مطبوعہ دکن ۱۳۲۱ھ) میں ابوبکر بن محمد الزرنجری کا قول نقل کیا ہے کہ "انتخب ابوحنيفة الآثار من اربعين الف حديث" اور علامہ موفقؒ ہی نے حافظ ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ نیشاپوری کی

"مناقب ابی حنیفہؒ" کے حوالہ سے اُن کی سند کے ساتھ یحییٰ بن نصر بن حاجبؒ سے نقل کیا ہے کہ:۔
"سمعت اباحنیفۃؒ یقول عندی صنادیق من الحدیث ما اخرجت منہا الا الشئ الیسیر الذی ینتفع بہ" نیز علامہ زبیدیؒ نے "عقود الجواہر المنیفۃ" میں حافظ ابونعیم اصفہانی کی سند سے یحییٰ بن نصر ہی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ کے پاس داخل ہوا تو دیکھا کہ اُن کا کمرہ کتابوں سے بھرا ہوا ہے، میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ حدیث کی کتابیں ہیں" ان واقعات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "کتاب الآثار" میں جتنی احادیث موجود ہیں وہ بھی امام صاحبؒ کی تمام احادیث نہیں، بلکہ ان کا ایک مختصر سا انتخاب ہی، بہرحال امام اعظمؒ کی فضیلت یہ ہے کہ حدیث کی جتنی کتابیں اس وقت متداول ہیں ان میں سے سب سے پہلی مبوّب کتاب اُن کی تالیف ہے،

علمِ حدیث میں اس کتاب کا مقام کیا تھا؟ اس کا اندازہ اُس دَور کے محدثین کے اقوال سے ہوتا ہے، جنھوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے مطالعہ کا نہ صرف مشورہ دیا بلکہ تاکید بھی کی اور فرمایا کہ اس کے بغیر علمِ فقہ حاصل نہیں ہو سکتا، یہ اقوال امام اعظمؒ کی مناقب کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ منقول ہیں،

پھر محدثین نے "کتاب الآثار" کی جو خدمت کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب اُن کے نزدیک کسی اہم مقام کی حامل ہی، یہی وجہ ہی کہ اس کتاب کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح لکھی ہے، اور ایک مستقل کتاب اس کے رجال پر تصنیف کی ہے، نیز حافظ ابن حجر عسقلانی نے ایک کتاب کتاب الآثار کے رجال پر لکھی ہے، جس کا نام "الایثار لذکر رواۃ الآثار" ہی، اس کتاب کا تذکرہ خود حافظؒ نے "تعجیل المنفعۃ بزوائد رجال الاربعۃ" میں کیا ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ ہی نے اپنی مشہور کتاب "تعجیل المنفعۃ بزوائد رجال الاربعۃ" میں "کتاب الآثار" کے تمام راویوں کو جمع کیا ہے، کیونکہ یہ کتاب حافظؒ نے ائمہ اربعہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے رجال کے تذکرہ میں لکھی ہے، یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ نواب صدیق حسن خانصاحب نے "اتحاف النبلاء" میں یہ بات بالکل غلط لکھی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کی کتاب تعجیل المنفعہ سننِ اربعہ کے رجال پر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نواب صاحب نے خود تعجیل المنفعۃ کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ وہ ایسی غلط بات نہ کہتے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے کتاب کے مقدمہ ہی میں

یہ تصریح کردی ہے کہ ان کا مقصد ائمۂ اربعہ کے رجال زوائد کا تذکرہ ہے، اسی طرح حافظ ابوبکر ابن حمزۃ الحسینی رحؒ نے ایک کتاب "التذکرۃ لرجال العشرۃ" کے نام سے لکھی ہے جس میں صحاح ستہ اور ائمہ اربعہ کے رجال کو جمع کیا ہے، اس میں کتاب الآثار کے تمام راوی موجود ہیں،

یہ تو "کتاب الآثار" تھی جو امام صاحبؒ کی واحد تصنیف ہے اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابوحنیفہؒ کی مرویات کو جمع کرکے مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے مرتب کیا ہے، ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے مسند لکھنے والوں میں ابونعیم اصفہانی، حافظ ابن عساکر، حافظ ابوالعباس الدوری، حافظ ابن عندہ، یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ شامل ہیں، جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے، بعد میں جب امام طحاوی کے شاگرد بنے تو امام صاحبؒ کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا، اس وقت اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے طور پر مسند ابی حنیفہ مرتب فرمائی، اس طرح مسند امام ابوحنیفہؒ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں، جن کو بعد میں علامہ ابن خسروؒ نے "جامع مسانید الامام الاعظم" کے نام سے جمع کردی ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ پر یہ الزام کہ وہ قلیل الحدیث تھے، یا اُن کے پاس کل سترہ احادیث تھیں، کما نقلہ ابن خلدون عن بعض النّاس، یہ ایک ایسا الزام اور سفید جھوٹ ہے جس کی تعصب یا ناواقفیت کے سوا کوئی اور تاویل نہیں کی جاسکتی، ابن خلدون نے نہ جانے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ امام ابوحنیفہؒ کی شرائط صحت حدیث چونکہ بہت سخت اور کڑی تھیں اس لئے اُن کے نزدیک سترہ احادیث صحیح تھیں، دراصل ابن خلدون امام اعظم ابوحنیفہؒ سے اتنے دور رہے کہ اُن کو حقیقت حال کا علم نہ ہوسکا، حقیقت تو وہ ہے جس کا اظہار علامہ زاہد الکوثریؒ نے شروط الائمۃ الخمسۃ للحازمی کے حاشیہ پر صفحہ ۵۰ میں کیا ہے، کہ درحقیقت امام ابوحنیفہؒ کی مروّج احادیث بھی ایسے سترہ دفتروں میں ہیں جن میں سے سب سے چھوٹا دفتر بھی سنن شافعی بروایۃ الطحاوی اور مسند شافعی بروایت ابی العباس الاصم سے بڑا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کی احادیث کا مدار انہی دو کتابوں پر ہے،

امام صاحبؒ کے ایک شاگرد کا قول ہے کہ امام صاحبؒ کی تصانیف میں ستر ہزار احادیث ملتی ہیں، بعض لوگ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں اور اسے مبالغہ سمجھتے ہیں اس لئے کہ امام صاحبؒ کی تصانیف میں اتنی احادیث بظاہر نظر نہیں آتیں، لیکن اگر متقدمین کا طریقۂ کار ذہن میں ہو تو اس مقولہ کی صداقت واضح ہوجاتی ہے، درحقیقت محدثین کے ہاں حدیث بیان کرنے کے دو طریقے تھے

بعض مرتبہ وہ حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے مرفوعاً بیان کرتے اور بعض مرتبہ وہ احتیاط کے پیش نظر اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب کرنے کے بجائے خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلہ کے طور پر بیان کر دیتے تھے، یہ اُن کی غایت احتیاط تھی تاکہ ان کی نقلِ روایت میں اگر کوئی فروگذاشت ہو تو وہ حضور علیہ السلام کی طرف منسوب نہ ہو صحابہ اور تابعین میں سے جو حضرات حدیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط تھے وہ عموماً یہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی بیشتر روایات اسی قسم کی ہیں، جس کی دلیل یہ ہو کہ حضرت عمرؓ سے جو احادیث مرفوعہ مروی ہیں اُن کی تعداد پانچ سو سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق انھیں متوسطین میں سے شمار کیا جائے، جیسا کہ محدثین نے اُن کو متوسطین میں شمار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے " ازالۃ الخفاء" میں لکھا ہے کہ انھیں "مکثرین" میں سے شمار کرنا چاہئے، "مکثرین" محدثین کی اصطلاح میں اُن حضرات کو کہتے ہیں جن کی مرویات کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہو، شاہ صاحبؒ نے حضرت عمرؓ کو مکثرین میں سے شمار کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اُن کی بیشتر روایات خود ان کے اپنے قول کے طور پر مروی ہیں، اسی طرح بعض تابعین کا مقولہ مشہور ہے "لأن نقول قال علقمة قال عبد الله احب الينا من ان نقول قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم" اس جیسے اور بھی کئی واقعات ہیں جنھیں حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی مدظلہم نے "انجاء الوطن عن الازدراء بامام الزمن" میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متقدمین بہت سی احادیث مرفوعہ کو خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلہ کے طور پر ذکر کر دیتے تھے، اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی مرویات کا ستر ہزار تک پہنچ جانا کچھ بعید نہیں، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا، اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اگر ان مسائل کا مطالعہ کیا جائے جو امام محمدؒ وغیرہ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے تو ان میں ایسے مسائل کی تعداد بیشمار نظر آتی ہے جو براہِ راست حدیث سے منقول ہیں، اس صورت میں امام اعظمؒ کی مرویات کی تعداد کا ستر ہزار سے زیادہ ہونا کچھ مستبعد نہیں، اس کے علاوہ مسئلہ حقیقت میں یہ نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کتنی روایات دوسروں سے بیان کیں، بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ کتنی روایات اُن تک پہنچیں، واقعہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے چونکہ اپنا مشغلہ روایتِ حدیث کو بنانے کی بجائے استنباطِ احکام کو بنایا ہے اس لئے اُن کی بہت سی روایات بحیثیت حدیث باقی نہ رہ سکیں، بلکہ بحیثیت مسائل فقہیہ باقی رہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب،

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر کئے جانیوالے اعتراضات کا منصفانہ جائزہ

اب ایک نظر اُن اعتراضات پر بھی ڈال لیجئے جو عموماً ابوحنیفہؒ پر وارد کئے جاتے ہیں۔

(۱) سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ امام نسائیؒ نے اپنی کتاب "الضعفاء" میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "نعمان بن ثابتؒ ابو حنیفۃ لیس بالقوی فی الحدیث"

اس کا جواب یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ قاعدے مقرر کئے ہیں، اور کسی راوی کے بارے میں جرح و تعدیل کا فیصلہ کرتے ہوئے اُن قواعد کو مدّ نظر رکھنا نہایت ضروری ہے ورنہ کسی بڑے سے بڑے محدّث کی بھی عدالت و ثقاہت ثابت نہ ہوسکے گی، کیونکہ تمام بڑے بڑے ائمہ پر کسی نہ کسی کی جرح ضرور موجود ہے، چنانچہ امام شافعیؒ پر یحییٰ بن معینؒ نے امام احمدؒ پر امام کرابیسیؒ نے امام بخاریؒ پر ذہلیؒ نے امام اوزاعیؒ پر امام احمدؒ نے جرح کی ہے، اگر ان تمام اقوال کا اعتبار کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی ثقہ نہیں قرار پا سکتا، انتہا یہ ہے کہ ابن حزمؒ نے امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہؒ کو مجہول کہا ہے، خود امام نسائیؒ پر اتنے ہی علماء نے تشیّع کا الزام عائد کیا ہے، اور اس بناء پر انھیں مجروح کہا ہے،

حقیقت یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ اصول مقرر فرمائے ہیں، ان میں سے پہلا اصول یہ ہے کہ جس شخص کی امامت و عدالت حدِّ تواتر کو پہنچی ہوئی ہو اس کے بارے میں ایک دو افراد کی جرح معتبر نہیں، امام ابوحنیفہؒ کی عدالت و امامت بھی حدِّ تواتر کو پہنچی ہوئی ہے، بڑے بڑے ائمۂ حدیث نے آپ کے علم و تقویٰ کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے، اس لئے امام صاحبؒ پر بھی آحاد کی جرح معتبر نہیں،

اس جواب پر ہمارے زمانہ کے بعض جہلاء یہ اعتراض کرتے ہیں کہ محدّثین کا معروف قاعدہ ہے کہ "الجرح مقدّم علی التعدیل" لہٰذا جب امام صاحبؒ کے بارے میں جرح و تعدیل دونوں منقول ہیں تو جرح راجح ہوگی، لیکن یہ اعتراض جرح و تعدیل کے اصول سے ناواقفیت پر مبنی ہے، کیونکہ ائمۂ حدیث نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ "الجرح مقدّم علی التعدیل" کا قاعدہ مطلق نہیں، بلکہ چند شرائط کے ساتھ مقید ہے،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی راوی کے بارے میں جرح اور تعدیل کے اقوال متعارض ہوں ان میں ترجیح کے لئے علماء نے اوّلاً دو طریقے اختیار کئے ہیں،

پہلا طریقہ جو کہ جرح و تعدیل کے دوسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے خطیب بغدادیؒ نے "الکفایۃ فی اصول الحدیث والروایۃ" میں یہ بیان کیا ہے کہ ایسے موقع پر یہ دیکھا جائے گا کہ جارحین کی تعداد زیادہ ہے یا معدّلین کی جس طرف تعداد زیادہ ہوگی اسی جانب کو اختیار کیا جائے گا، شافعیہ میں سے علامہ تاج الدین سبکیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اگر یہ طریق کار اختیار کیا جائے تب بھی امام ابو حنیفہؒ کی تعدیل میں کوئی شبہ نہیں رہتا، کیونکہ امام صاحبؒ پر جرح کرنے والے صرف معدودے چند افراد ہیں، یعنی امام نسائیؒ، امام بخاریؒ، امام دار قطنیؒ اور حافظ ابن عدیؒ، اور ہم پیچھے بتا چکے ہیں کہ ابن عدی بھی امام طحاویؒ کے شاگرد بننے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کے قائل ہوگئے تھے، اور دوسری طرف امام صاحبؒ کے مادحین اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ اُن کو گنا بھی نہیں جا سکتا، نمونہ کے طور پر ہم چند اقوال پیش کرتے ہیں،

علمِ جرح و تعدیل کے سب سے پہلے عالم جنھوں نے سب سے پہلے رجال پر باقاعدہ کلام کیا وہ امام شعبہ ابن الحجاج ہیں جو امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے مشہور ہیں وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں "کان واللہ ثقۃ ثقۃ"

جرح و تعدیل کے دوسرے بڑے امام یحییٰ بن سعید القطّان ہیں، یہ خود امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور حافظ ذہبیؒ نے "تذکرۃ الحفّاظ" میں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے "الانتقاء" میں نقل کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور اُن کا مقولہ ہے: "جالسنا واللہ اباحنیفۃؒ وسمعنا منہ فکنت کلما نظرت الیہ عرفت فی وجھہ انہ یتقی اللہ عزّوجلّ" اور یحییٰ ابن سعید القطّان ہی کا ایک دوسرا مقولہ علامہ سندھی کی کتاب "التعلیم" کے مقدمہ میں منقول ہے، کہ "انہ لأعلم ھذہ الامۃ بما جاء عن اللہ ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم"

جرح و تعدیل کے تیسرے بڑے امام یحییٰ بن سعید القطان کے شاگرد یحییٰ بن معینؒ ہیں، وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ:- "کان ثقۃ حافظاً لا یحدث الا بما یحفظ ما سمعت احداً یجرحہ"، ایک اور موقع پر اُن سے امام صاحبؒ کے بارے میں پوچھا گیا، "اثقۃ ھو؟" تو انھوں نے جواب دیا: "نعم ثقۃ ثقۃ ھو أورع من ان یکذب واجلّ قدراً من ذلک"، کذا فی مناقب الامام الاعظمؒ للکردی،

عہ جیسا کہ یہ مقولہ تاریخ بغداد، ج ۱۳ ص ۳۵۲ کے حوالہ سے پیچھے بھی گذر چکا ہے ۱۲

جرح و تعدیل کے چوتھے بڑے امام حضرت علی بن المدینیؒ ہیں، جو کہ امام بخاریؒ کے استاذ اور نقدِ رجال کے بارے میں بہت متشدد ہیں، کما صرّح به الحافظ فی مقدمة فتح الباری، وہ فرماتے ہیں کہ "ابوحنیفة روی عنه الثوری وابن المبارك وهشام ووکیع وعباد بن العوام وجعفر بن عون وهو ثقة لا بأس به"

نیز حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں "لولا اعاننی الله بابی حنیفة وسفیان لکنت کسائر الناس" اور مکی بن ابراہیمؒ کا یہ مقولہ پیچھے گذر ہی چکا ہے کہ "کان اعلم اهل زمانه" ان کے علاوہ یزید بن ہارونؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ، اسرائیل بن یونسؒ، یحییٰ بن آدمؒ، وکیع بن الجراحؒ، امام شافعیؒ اور فضل بن دکین رحمہم اللہ جیسے ائمہ حدیث سے بھی امام ابوحنیفہؒ کی توثیق منقول ہے، علم حدیث کے ان بڑے بڑے اساطین کے اقوال کے مقابلہ میں دو تین افراد کی جرح کس طرح قابلِ قبول ہو سکتی ہے، لہٰذا اگر فیصلہ کثرتِ تعداد کی بنیاد پر ہو تب بھی امام صاحبؒ کی تعدیل بھاری رہے گی،

جرح و تعدیل کے تعارض کو رفع کرنے کا دوسرا طریقہ جو کہ جرح و تعدیل کے تیسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے وہ حافظ ابن الصلاحؒ نے مقدمہ میں بیان کیا ہے اور اسے جمہور محدثین کا مذہب قرار دیا ہے وہ یہ کہ اگر جرح مفسّر نہ ہو یعنی اس میں سببِ جرح بیان نہ کیا گیا ہو تو تعدیل ہمیشہ اس پر راجح رہے گی، خواہ تعدیل مفسّر ہو یا مبہم، اس اصول پر دیکھا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے خلاف جتنی جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مبہم ہیں، اور ایک بھی مفسّر نہیں، لہٰذا ان کا اعتبار نہیں، اور تعدیلات تمام مفسّر ہیں، کیونکہ اس میں ورع و تقویٰ اور حفظ تمام چیزوں کا اثبات کیا گیا ہے، خاص طور سے اگر تعدیل میں اسبابِ جرح کی تردید کر دی گئی ہو تو وہ سب سے زیادہ مقدم ہوتی ہے، اور امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی تعدیلات بھی موجود ہیں، مثلاً حافظ ابن عبدالبرؒ "الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء" میں لکھا ہے کہ "اکثر ما عابوا علیه الاغراق فی الرأی والقیاس ولیس ذلك بعیب" خلاصہ یہ ہے کہ "الجرح مقدم علی التعدیل" کا قاعدہ اس وقت معتبر ہوتا ہے جبکہ جرح مفسّر ہو، اور اس کا سبب بھی معقول ہو، اور بعض علماء کے نزدیک یہ شرط بھی ہے کہ معدّلین کی تعداد جارحین سے زیادہ نہ ہو،

(۲) امام ابوحنیفہؒ پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ

نے "میزان الاعتدال فی اسماء الرّجال" میں امام ابو حنیفہ رح کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے "النعمان بن ثابت الکوفی امام اھل الرّائ ضعّفہ النسائی وابن عدی والدارقطنی وآخرون"

اس کا جواب یہ ہے کہ "میزان الاعتدال" میں یہ عبارت بلاشبہ الحاقی ہے، یعنی مصنّف نے نہیں لکھی بلکہ کسی اور شخص نے اسے حاشیہ پر لکھا اور بعد میں متن میں شامل ہوگیا، یا تو کسی کاتب کی غلطی سے یا جان بوجھکر اس میں داخل کردیا گیا، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" کے مقدمہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ میں اس کتاب میں اُن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ نہیں کروں گا جن کی جلالتِ قدر حدِّ تواتر کو پہنچی ہوئی ہے، خواہ ان کے بارے میں کسی شخص نے کوئی کلام بھی کیا ہو، پھر ان بڑے بڑے ائمہ کی مثال میں امام ابو حنیفہ رح کا نام بھی انھوں نے صراحۃً ذکر کیا ہے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں امام صاحبؒ کا ذکر کیا ہو؟

۲۔ پھر جن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں نہیں کیا اُن کے تذکرہ کے لئے انھوں نے ایک مستقل کتاب "تذکرۃ الحفاظ" لکھی ہے، اور اس کتاب میں امام ابو حنیفہ رح کا نہ صرف تذکرہ موجود ہے، بلکہ اُن کی بڑی مدح وتوصیف بیان کی گئی ہے،

۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "لسان المیزان" کو "میزان الاعتدال" پر ہی مبنی کیا ہے یعنی جن رجال کا تذکرہ "میزان الاعتدال" میں نہیں ہے اُن کا تذکرہ "لسان المیزان" میں بھی نہیں ہے، سوائے چند ایک کے، اور "لسان المیزان" میں امام ابو حنیفہ رح کا تذکرہ موجود نہیں، یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے بارے میں یہ عبارت اصل "میزان الاعتدال" میں بھی نہیں تھی بعد میں بڑھادی گئی،

۴۔ ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو غدہ الحلبی حفظہ اللہ نے "الرّفع والتکمیل" کے حاشیہ کے صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ "میں نے دمشق کے مکتبۂ ظاہریہ میں "میزان الاعتدال" کا ایک نسخہ دیکھا ہے (تحت الرقم ۳۶۸ حدیث) جو پورا کا پورا حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد علامہ شرف الدین الوانی کے قلم سے لکھا ہوا ہے اور اس میں یہ تصریح ہے کہ میں نے یہ نسخہ اپنے استاذ حافظ ذہبیؒ کے سامنے تین مرتبہ پڑھا اور ان کے مسوّدہ سے اس کا مقابلہ کیا، اس نسخہ میں امام ابو حنیفہ رح کا تذکرہ موجود نہیں ہے، اسی طرح میں نے مراکش کے دارالحکومت رباط کے مشہور کتب خانہ "الخزانۃ العامرہ" میں ۱۳۹ ق نمبر کے تحت "میزان الاعتدال" کا ایک قلمی نسخہ دیکھا، جس پر حافظ ذہبیؒ کے بہت سے

شاگردوں کے پڑھنے کی تاریخیں درج ہیں اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد نے اُن کے سامنے اُن کی وفات سے صرف ایک سال پہلے پڑھا تھا، اس نسخہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہے، یہ اس بات کا دستاویزی ثبوت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ عبارت کسی نے بعد میں بڑھائی ہے، اصل نسخہ میں موجود نہ تھی، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ حافظ ذہبیؒ کا دامن امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف و تنقیص کے الزام سے بالکل پاک ہے نیز حافظ ذہبیؒ ایسی بات لکھ بھی کیسے سکتے ہیں جبکہ خود انھوں نے ایک مستقل کتاب امام ابو حنیفہؒ کے مناقب پر لکھی ہے، پھر جہانتک حافظ ابن عدیؒ کا تعلق ہے تو اُن کے بارے میں پیچھے لکھا جا چکا ہے کہ وہ بیشک شروع میں امام ابو حنیفہؒ کے مخالف تھے، اور اس زمانہ میں انھوں نے امام صاحبؒ پر جرح بھی کی لیکن بعد میں جب وہ امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کا احساس ہوا، چنانچہ انھوں نے اپنی سابقہ غلطی کے کفارہ کے طور پر امام ابو حنیفہؒ کی مسند ترتیب دی، لہٰذا ان کے سابقہ قول کو امام صاحبؒ کے خلاف حجت میں پیش نہیں کیا جا سکتا، اور امام نسائیؒ کی جرح کا جواب گذر چکا ہے،

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سُنَن[1] میں حدیث نبویؐ "من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ" کے تحت لکھا ہے کہ "لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفۃ والحسین بن عمارۃ وھما ضعیفان"

اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام دارقطنیؒ کی جرح ثابت ہے، لیکن اس کا جواب وہی ہے جو امام نسائیؒ کی جرح کا ہے، غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام شعبہؒ، یحییٰ بن سعید القطانؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ سفیان ثوریؒ، وکیع بن الجراحؒ، مکی بن ابراہیمؒ، اسرائیل بن یونسؒ اور یحییٰ بن آدمؒ جیسے ائمہ حدیث کا قول معتبر ہوگا جو امام ابو حنیفہؒ کے معاصر ہیں، یا اُن کے قریب العہد ہیں، یا امام دارقطنیؒ کا جو امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے، بلکہ یحییٰ بن معین کے قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ تک کسی شخص نے بھی امام صاحبؒ پر جرح نہیں کی، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ "ما سمعت احداً یجرحہ"

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ امام نسائیؒ اور امام دارقطنیؒ جیسے ائمہ حدیث نے امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی بے بنیاد بات کیسے کہہ دی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں ان بزرگوں کے اخلاص پر کوئی بدگمانی نہیں، لیکن واقعہ

---

[1] ج ۱ ص ۳۲۳ باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ واختلاف الروایات ۱۲

یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام بخشا تھا اس کی بنا پر اُن کے حاسدین بے شمار تھے، اور انھوں نے امام صاحبؒ کے بارے میں طرح طرح کی باتیں مشہور کر رکھی تھیں، مثلاً یہ پروپیگنڈہ تو عام تھا کہ امام صاحبؒ قیاس کو احادیث پر ترجیح دیتے ہیں، یہ پروپیگنڈہ اس شدت کے ساتھ کیا گیا کہ بعض ایسے اہل علم بھی اس سے متاثر ہو گئے جو امام ابو حنیفہؒ کے حالات سے ذاتی طور پر واقف نہیں تھے، ان اہلِ علم میں سے جن حضرات کو حقیقتِ حال کا علم ہو گیا انھوں نے بعد میں امام صاحبؒ کی مخالفت سے رجوع بھی کر لیا، جیسے حافظ ابن عدی کی مثال گذری، دوسری مثال امام اوزاعی کی ہے،

علامہ کردریؒ نے صیمریؒ سے اپنی سند سے عبداللہ بن المبارکؒ کا یہ قول "مناقب الامام الاعظم" جلد اوّل میں صفحہ ۳۹ پر نقل کیا ہے کہ "میں شام آیا اور امام اوزاعیؒ سے ملا، انھوں نے جب یہ سُنا کہ میں کوفہ سے آیا ہوں تو مجھ سے پوچھا "من هذا المبتدع الخارج بالكوفة يكنى بابي حنيفة" عبداللہ ابن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس وقت اُن کو کوئی مفصّل جواب دینا مناسب نہ سمجھا، اور اپنے ٹھکانے پر واپس آ گیا، البتہ بعد میں میں نے یہ کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے مستنبط کئے ہوئے فقہی مسائل جو میرے پاس محفوظ تھے تین دن میں اُن کا ایک مجموعہ تیار کیا، اور اُن کے شروع میں "قال ابو حنیفۃؒ" کے بجائے "قال النعمان بن ثابت" لکھ دیا، اور اسے تیسرے دن امام اوزاعیؒ کے پاس لے گیا، انھوں نے اس کا مطالعہ کیا اور میرے سے دریافت کیا، "مَن النعمان"؟ "قلت ابو حنيفة الذي ذكرته" اس کے بعد میں نے دیکھا کہ امام اوزاعیؒ کی ملاقات امام ابو حنیفہؒ سے ہوئی، دونوں میں انہی مسائل پر گفتگو ہوتی رہی جو مسائل میں نے لکھ کر امام اوزاعی کو پیش کئے تھے، امام اعظمؒ ان مسائل کو میرے سے زیادہ کھول کھول کر وضاحت کے ساتھ بیان کرتے رہے، جب امام ابو حنیفہؒ چلے گئے تو میں نے امام اوزاعیؒ سے دریافت کیا "كيف رأيته"؟ تو انھوں نے جواب دیا "غبطت الرجل لكثرة علمه ووفور عقله استغفر الله لقد كنت في غلط ظاهر الزمه فانه بخلاف ما بلغني عنه"

البتہ جن اہلِ علم کو امام صاحبؒ کے بارے میں حقیقت معلوم نہ ہو سکی وہ اپنے سابقہ موقف پر قائم رہے، اپنے اخلاص کی وجہ سے وہ انشاء اللہ معذور رہیں، لیکن اُن کے اقوال کو ایسے لوگوں کے مقابلہ میں حجت نہیں بنایا جا سکتا جو امام صاحبؒ سے حقیقۃً واقف تھے،

خلاصہ یہ کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کا مقام نہایت بلند پایہ ہے، اور جن حضرات کو

ان سے تکدر ہوا وہ غلط اطلاعات کی بناء پر ہوا، یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے انصاف کے ساتھ امام صاحبؒ کے حالات کا مطالعہ کیا ہے وہ اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ علم حدیث میں بھی امام ابوحنیفہ بلند مقام کے حامل ہیں، اور ان پر اعتراضات درست نہیں، چنانچہ نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اپنی کتاب "التاج المکلل" میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے فقہ اور ورع کی تعریف کرتے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں "ولم یکن یعاب بشیٔ سوی قلۃ العربیۃ"

یہاں نواب صدیق حسن خان صاحبؒ نے علم حدیث کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ پر کوئی اعتراض نہیں کیا، البتہ قلّتِ عربیّت کا الزام لگایا ہے، اور یہ الزام بھی کسی طرح درست نہیں، دراصل یہ جملہ نواب صاحبؒ نے قاضی ابن خلکانؒ کی "وفیات الاعیان" سے نقل کیا ہے لیکن آگے خود قاضی ابن خلکانؒ نے اس الزام کی جو تردید کی ہے اسے نواب صاحب نے نقل نہیں کیا، قاضی ابن خلکانؒ نے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ پر قلّتِ عربیّت کا جو الزام عائد کیا گیا ہے اس کی بنیاد صرف ایک واقعہ پر ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ مسجدِ حرام میں تشریف فرما تھے، وہاں ایک مشہور نحوی نے ان سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی کو پتھر مار کر ہلاک کردے تو اس پر قصاص آئے گا یا نہیں، امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، اس پر نحوی نے متعجب ہو کر پوچھا "ولو رماہ بصخرۃ"؟ اس پر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ "نعم ولو رماہ بابا قبیس" اس سے اس نحوی نے یہ مشہور کر دیا کہ امام صاحبؒ کو عربیّت میں مہارت نہیں، کیونکہ "بابی قبیس" کہنا چاہئے تھا، لیکن قاضی ابن خلکانؒ لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ پر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ بعض قبائل عرب کی لغت میں اسماء ستّہ مکبّرہ کا اعراب حالتِ جرّی میں بھی الف سے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شاعر کا مشہور شعر ہے ع

ان اباھا وابا اباھا ؛ قد بلغا فی المجد غایتاھا

یہاں قاعدہ کی رُو سے "ابا ابیھا" ہونا چاہئے تھا، لیکن شاعر نے حالتِ جری میں بھی اعراب الف سے ظاہر کیا، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کا مذکورہ بالا قول انہی قبائل عرب کی لغت کے مطابق تھا، صرف اس واقعہ کو بنیاد بنا کر امام اعظم ابوحنیفہؒ جیسی شخصیت پر قلّتِ عربیت کا الزام ناانصافی کے سوا کچھ نہیں، یہاں اس بحث کا مختصر خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، تفصیل علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کی کتاب "انجاء الوطن من الازدراء بامام الزمن" میں دیکھی جا سکتی ہے،

(۴) **چوتھا اعتراض** یہ کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ نے "تاریخ صغیر"[1] میں نعیم ابن حماد کے

---

[1] ذکرہ البخاری فیمن مات فیما بین اربعین ومائۃ الی خمسین ومائۃ ۔ ۱۴۰ ۔ ۱۵۰ من تاریخ الصغیر ص ۱۷۴ طبع المکتبۃ الاثریۃ شیخوپورہ ۱۲

حوالہ سے روایت کیا ہے کہ جب امام ابو حنیفہ رح کی وفات کی خبر سفیان ثوری رح کی مجلس میں پہنچی، تو انھوں نے فرمایا اُلحمد للہ کان ینقض الاسلام عروۃ عروۃ ما وُلِدَ فی الاسلام اشئم منہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بلاشبہ غلط ہے، اس کے بارے میں امام بخاری رح کو تو متہم نہیں کیا جا سکتا، انھوں نے جیسا سُنا ویسا لکھ دیا، یہ نعیم بن حماد امام ابو حنیفہ رح کے بارے میں نہایت متعصب ہے، اسی لئے اس روایت کی تکذیب کے لئے صرف اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ یہ نعیم بن حماد سے مروی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجر رح نے "تہذیب التہذیب" میں کئی ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے کہ اگرچہ بعض لوگوں نے نعیم کی توثیق کی ہے لیکن وہ امام ابو حنیفہ رح کے معاملہ میں جھوٹی روایات نقل کرتے ہیں حافظ رح فرماتے ہیں "یروی حکایات فی ثلب ابی حنیفۃ رح کلہا کذب" اس جملہ کے بعد اس حکایت کی جواب دہی کی ضرورت نہیں رہتی، اور سوچنے کی بات ہے کہ سفیان ثوری رح ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ خود امام صاحب رح کے شاگرد ہیں، اور تقریباً نوے فی صد مسائل فقہیہ میں امام ابو حنیفہ رح کی موافقت کرتے ہیں، اور خود انہی کا واقعہ ہے جو غالباً حافظ ابن حجر رح ہی نے نقل کیا ہے، کہ جب امام ابو حنیفہ رح اُن کے بھائی کی تعزیت کے لئے اُن کے پاس آئے تو سفیان ثوری رح نے اپنے حلقہ درس سے کھڑے ہو کر ان کا استقبال کیا، بعض حاضرین نے اس تعظیم پر اعتراض کیا، تو امام سفیان رح نے جواب دیا: "ھٰذا رجل من العلم بمکان فان لم اقم لعلمہ قمت لِسنّہ وان لم اقم لِسنّہ قمتُ لفقہہ وان لم اقم لفقہہ قمتُ لورعہ"۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ سفیان ثوری رح امام ابو حنیفہ کی کتنی عزت کرتے تھے،

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امام بخاری رح جیسے جلیل القدر محدث نے ایسا جھوٹا قصہ کیونکر روایت کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے خلاف تعصّب رکھنے والوں نے امام بخاری رح کو امام ابو حنیفہ رح کے خلاف بہت مکدّر کیا ہوا تھا، اس لئے انھیں نعیم بن حماد کی روایات میں کوئی بھی خرابی محسوس ہی نہ ہو سکی، حاسدین کی سازشوں کے علاوہ امام بخاری رح کے تکدّر کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اُستاذ حُمیدی ظاہری المسلک تھے، اور ظاہریہ کو حنفیہ کے خلاف ہمیشہ سے غیظ رہا ہے، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ بھی اپنے استاذ کے اثرات سے خالی نہ رہ سکے،

شیخ عبد الوہاب شعرانی رح نے "المیزان الکبریٰ" میں نقل کیا ہے کہ شروع میں سفیان ثوری رح

---

[۵۱] تاریخ بغداد، ج ۱۳ ص ۴۲۱،

بھی بعض لوگوں کے اس خیال سے متأثر ہوگئے تھے کہ امام صاحبؒ قیاس کو نصوص پر مقدم رکھتے ہیں، چنانچہ ایک دن سفیان ثوریؒ مقاتل بن حیان، حماد بن سلمہ، اور جعفر صادق رحمہم اللہ اُن کے پاس گئے، اور بہت سے مسائل پر صبح سے ظہر تک گفتگو رہی، جس میں امام صاحبؒ نے اپنے مذہب کے دلائل پیش کئے، تو آخر میں سب حضرات نے امام صاحبؒ کے ہاتھ چومے اور اُن سے کہا " انتَ سیّد العلماء فاعف عنّا فیما مضیٰ منّا من وقیعتنا فیك بغیر علم "

⑤ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ " قال مالك بن انسؒ أیذکر ابوحنیفة فی بلادکم قلتُ نعم فقال ما ینبغی لبلادکم ان تُسکن "۔

اس کے جواب میں شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ " المیزان الکبریٰ " میں لکھتے ہیں کہ حافظ مزنیؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کے راوی ولید بن مسلم ضعیف ہیں، اور اگر بالفرض امام مالکؒ کا یہ قول ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شہر میں امام ابوحنیفہؒ جیسا عالم موجود ہو تو وہاں کسی اور عالم کی ضرورت نہیں،

⑥ ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی روایات صحاح ستہ میں موجود نہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ستہ کے نزدیک وہ قابلِ استدلال نہ تھے

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انتہائی سطحی اور عامیانہ اعتراض ہے، ان حضرات کا کسی جلیل القدر امام سے روایات کو اپنی کتاب میں نہ درج کرنا اس کی تضعیف کو مستلزم نہیں ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی بھی کوئی روایت نہیں لی ہے، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ جو امام بخاری کے استاذ ہیں اور جن کی صحبت انھوں نے بہت اٹھائی ہے، اُن کی بھی پوری صحیح بخاری میں صرف دو روایتیں ہیں، ایک تعلیقاً منقول ہے اور دوسری امام بخاریؒ نے کسی واسطہ سے روایت کی ہے، اسی طرح امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں امام بخاریؒ سے کوئی روایت نقل نہیں کی، حالانکہ وہ اُن کے استاذ ہیں، نیز امام احمدؒ نے اپنی مسند میں امام مالکؒ کی صرف تین روایات ذکر کی ہیں، حالانکہ امام مالکؒ کی سند اصح الاسانید شمار کی جاتی ہے، کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، تینوں ضعیف ہیں، اس معاملہ میں حقیقت وہ ہے جو علامہ زاہد الکوثریؒ نے " شروط الائمة الخمسة للحازمیؒ " کے حاشیہ پر لکھی ہے، کہ درحقیقت ائمہ حدیث کے پیش نظر یہ بات تھی کہ وہ ان احادیث کو زیادہ سے زیادہ محفوظ کر جائیں، جن کے ضائع ہونے کا خطرہ تھا بخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ جیسے حضرات کہ ان کے

تلامذہ اور مقلّدین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ اُن کی روایات کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا، اس لئے انھوں نے اس کی حفاظت کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی،

امام ابو حنیفہؒ پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ قیاس کو نصوص پر مقدم کرتے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اس کے برعکس امام صاحبؒ تو بعض اوقات متکلم فیہ حدیث کی وجہ سے بھی قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، جیساکہ نقض الوضوء بالقہقہۃ کے مسئلہ میں انھوں نے قیاس کو ترک کر دیا، حالانکہ اس باب میں احادیث متکلّم فیہ ہیں اور دوسرے ائمہ نے اُن کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے،

اس مسئلہ میں شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ نے جو خود شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "المیزان الکبریٰ" میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، "فصل فی بیان ضعف قول من نسب الامام اباحنیفۃ الی انہ یقدّم القیاس علی حدیث رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" اس فصل میں وہ تحریر فرماتے ہیں:- "اعلم ان ھذا الکلام صدر من متعصب علی الامام متھوّر فی دینہ غیر متورّع فی مقالہ غافلا عن قولہ تعالیٰ "اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ اُولٰٓئِکَ کَانَ عَنْہُ مَسْئُوْلًا" وعن قولہ تعالیٰ "مایلفظ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَیْہِ رَقِیْبٌ عَتِیْدٌ" وقد روی الامام ابو جعفر الشیزاماری (نسبۃ الی قریۃ من قری بلخ) بالسند المتّصل الی الامام ابی حنیفۃ رضی اللّٰہ عنہ "کذب واللّٰہ وافتری علینا من یقول عنّا اننا نقدّم القیاس علی النّص وھل یُحتاج بعد النص الی قیاس وکان رضی اللّٰہ عنہ یقول نحن لا نقیس الّا عند الضرورۃ الشدیدۃ وذلک اننا ننظر اوّلا فی دلیل تلک المسئلۃ من الکتاب والسنّۃ واقضیۃ الصحابۃ فان لم نجد دلیلاً قسنا حینئذٍ، وفی روایۃ اخریٰ کان یقول ماجاء عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فعلی الرّأس والعین بابی ھو وامّی ولیس لنا مخالفتہ وماجاءنا عن اصحابہ تخیّرنا وماجاءنا عن غیرھم فھم رجال ونحن رجال،

اس کے علاوہ شیخ شعرانیؒ تحریر فرماتے ہیں:- "اعلم یااخی انی لم اجب علی الامام بالصدر واحسان الظن فقط کما یفعل بعض وانّما اجبت عنہ بعد التتبع والفحص فی کتب الادلۃ ومذھبہ اول المذاھب تدویناً واٰخرھا انقراضاً

کماقال بعض اھل الکشف،

امام ابوحنیفہ رح پر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اُن کے اکثر مستدلات علمِ حدیث کی رُو سے ضعیف ہوتے ہیں،

اس کا تفصیلی جواب تو ہر ہر مسئلہ کے تحت انشاء اللہ آئے گا ہی، اس کے علاوہ ان کا مجموعی جواب شیخ عبدالوہاب شعرانی رح نے دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ "میں نے امام ابوحنیفہ رح کے ادلّہ پر خوب غور کیا، اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ امام صاحب رح کے دلائل یا تو قرآن کریم سے ماخوذ ہیں یا احادیث صحیحہ سے یا احادیث حسنہ سے، یا ایسی ضعیف احادیث سے جو تعدّدِ طرق کی وجہ سے حَسَن کے درجہ میں آگئی ہیں، اس سے نیچے کی کوئی دلیل نہیں" انتہی کلامہ۔ اس کے علاوہ احادیث کی تصحیح و تضعیف کے جو اصول پہلے بیان کئے گئے اگر ان کو ذہن میں رکھا جائے تو اس اعتراض کا اور احناف پر کئے جانے والے دوسرے اعتراضات کا جواب بآسانی معلوم ہو سکتا ہے،

امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اتنی باتیں ایک منصف کے لئے کافی ہو سکتی ہیں، مزید تفصیلات کے لئے مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہوں گی:۔

(۱) "انجاء الوطن عن الازدراء بامام الزمن" لمولانا الشیخ ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہٗ،

(۲) "الرّفع والتکمیل فی الجرح والتّعدیل" للامام عبدالحی اللکھنوی رح مع تعلیقہ للشیخ عبدالفتّاح ابی غدّۃ الحلبی حفظہ اللہ،

(۳) مقدّمۃ لتعلیق الممجّد علی الموطّأ للامام محمد رح للشیخ اللکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ،

(۴) الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہاء، للحافظ ابن عبدالبر الاندلسی رحمہ اللہ،

(۵) تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لجلال الدین السیوطی رح،

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

تقلیدِ ائمہ کا مسئلہ

ہر مسلمان پر اطاعت دراصل اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی فرض ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بھی اس لئے کی جاتی ہے کہ آپ نے اللہ کے احکام کی تشریح فرمائی، ورنہ مُطاع بالذات سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کے کوئی نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ایک عام آدمی کے لئے نہ تو یہ ممکن ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہِ راست ہمکلام ہو کر اس کی مرضی معلوم کر سکے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست رجوع کر کے اللہ کے احکام کا علم حاصل کر سکے، لہٰذا اللہ اور اس کے رسول ؐ کی اطاعت کا راستہ اب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اللہ کے کلام یعنی قرآن کریم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یعنی سنت کی طرف رجوع کیا جائے،

اب قرآن و سنّت کے بعض احکام تو ایسے ہیں جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالۃ بھی، اور ان میں نہ کوئی ابہام و اجمال ہے اور نہ کوئی تعارضِ ادلّہ، مثلاً زنا کی حرمت، صلواتِ خمسہ کی فرضیت، صوم، زکوٰۃ، اور حج کی فرضیت، محرمات سے نکاح کا عدمِ جواز وغیرہ، اس قسم کے احکام کو ہر شخص قرآن و سنت سے سمجھ سکتا ہے، لہٰذا یہ مسائل نہ تو اجتہاد کا محل ہیں، اور نہ تقلید کا،

البتہ قرآن و سنّت کے احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں کوئی ابہام یا اجمال یا تعارضِ ادلّہ پایا جاتا ہے، مثلاً قرآن کریم کا ارشاد ہے "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" اس میں قُرُوْءٍ لغوی اعتبار سے مشترک ہے، جس کے معنی حیض کے بھی آتے ہیں اور طُہر کے بھی، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے کون سے معنی پر عمل کیا جائے، اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "من لم یذر المخابرۃ فلیؤذن بحرب من اللہ ورسولہ"[۱] اس میں "مُخابرۃ" یعنی مزارعت کی ممانعت کی گئی ہے، اب مزارعت کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، اور حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے کہ کونسی صورت جائز اور کونسی ناجائز ہے؟ یا مثلاً ایک طرف حدیث

---

[۱] لفظ لابی داؤد ج ۲ ص ۴۸۳، باب فی المخابرۃ و رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۲ فی کتاب المزارعۃ والمساقاۃ ۱۲

میں ارشاد ہے: "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب"[1] جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ قراءتِ فاتحہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہے، لیکن دوسری حدیث میں ارشاد ہے "من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ"[2] اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقتدی پر کسی قسم کی قراءت واجب نہ ہو، اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک صورت تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلی حدیث اصل ہے، اور دوسری حدیث میں قراءت سے مراد قراءتِ فاتحہ نہیں بلکہ قراءتِ سورۃ ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث اصل ہے اور پہلی حدیث میں خطاب صرف امام اور منفرد کو ہے، مقتدی کو نہیں، ان دونوں صورتوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ اس قسم کے مسائل قرآن و سنت کی تشریح میں بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں،

ایسے مواقع پر عقلاً دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ ان جیسے معاملات میں ہم خود اپنی عقل اور اپنے علم پر اعتماد کر کے کسی ایک جانب کو متعین کریں، اور اس پر عمل کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور علم پر اعتماد کرنے کے بجائے یہ دیکھیں کہ ہمارے جلیل القدر اسلاف نے ان معاملات میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا؟ اور اسلاف میں سے جس عالم مجتہد کے علم پر ہمیں زیادہ اعتماد ہو اُن کے قول پر عمل کریں، یہ دوسرا طریقۂ کار اصطلاحاً "تقلید" کہلاتا ہے،

اگر انصاف کے ساتھ غور کیا جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ زیادہ خطرناک ہے، اور اس میں گمراہی کے زیادہ امکانات ہیں، اس لئے کہ اس حقیقت سے کوئی بدترین جاہل ہی انکار کر سکتا ہے کہ ہمارے علم اور تقویٰ کو اسلاف کے علم اور تقویٰ سے کوئی نسبت نہیں، ائمۂ مجتہدین اوّل تو ہمارے مقابلہ میں عہدِ رسالت سے کہیں زیادہ قریب تھے، اس لئے اُن کے لئے نزولِ قرآن کے ماحول اور قرآن و سنت کے ارشادات کے پورے پسِ منظر سے واقف ہونا ہمارے مقابلہ میں کہیں زیادہ آسان تھا، دوسرے

---

[1] بخاری، ج ۱ ص ۱۰۴، کتاب الصلوٰۃ باب وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوات کلہا فی الحضر والسفر وما یجہر فیہا وما یخافت ۱۲

[2] رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶) فی باب القراءۃ خلف الامام،

ان حضرات کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے جو قوتِ حافظہ اور جو علم وفضل عطا فرمایا تھا ہمارے علم اور حافظہ کو اس سے کوئی نسبت نہیں، جس کا امتحان ہر وقت کیا جا سکتا ہے، تیسرے اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے حقائق ومعارف اُس شخص پر نہیں کھولتا جو اس کی نافرمانیوں پر کمربستہ ہو، لہٰذا قرآن وسنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے علم کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی شدید ضرورت ہے، اس لحاظ سے بھی جب ہم اپنے حالات کا موازنہ ائمۂ مجتہدین سے کرتے ہیں تو بلاشبہ خاک اور عالمِ پاک کی نسبت نظر آتی ہے، اس لئے ہر انصاف پسند آدمی مذکورہ دو راستوں میں سے لازماً اسی راستہ کو محتاط قرار دے گا کہ اپنی عقل وعلم پر اعتماد کے بجائے ائمۂ مجتہدین میں سے کسی کی عقل وعلم پر اعتماد کر کے اس کے مطابق عمل کیا جائے، اور اسی کو اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں،

تقلید کی تعریف اصولیین نے اس طرح کی ہے کہ "العمل بقول امام مجتہدٍ من غیر مطالبۃ دلیل" اس تعریف کے پیشِ نظر بعض لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ بلا دلیل کسی کی بات مان لینا، اور اس کے قول کو حجت سمجھنا تو شرک ہے، لیکن تقلید کی جو حقیقت اوپر بیان کی گئی ہے اُس کی رُو سے یہ اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ مجتہد کا قول اس کو مُطاع یا شارع سمجھ کر اختیار نہیں کیا جا رہا، بلکہ شارح سمجھ کر اس کی تشریح پر اعتماد کیا جا رہا ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ قرآن وسنت کے جو احکام قطعی الثبوت والدّلالۃ ہیں، ان میں ہم کسی امام مجتہد کی طرف رجوع نہیں کرتے، بلکہ مجتہد کی طرف رجوع صرف ان معاملات میں کیا جاتا ہے جہاں اجمال، ابہام یا تعارض کی بنا پر قرآن وسنت کی تشریح میں کوئی دشواری پیش آجاتی ہے، اور تقلید کی تعریف میں "من غیر مطالبۃ دلیل" کے الفاظ سے یہ مغالطہ نہ ہو کہ مجتہد کی بالذات اطاعت کی جا رہی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مجتہد کی طرف رجوع کیا ہی اس لئے جاتا ہے کہ ہمیں اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ ان کے پاس اپنے قول کی کوئی مضبوط قرآنی یا حدیثی دلیل موجود ہے، البتہ ہم اُن سے اس دلیل کے بیان کا مطالبہ اس لئے نہیں کرتے کہ دلائل میں محاکمہ کرنے کے لئے جو قوّتِ اجتہادیہ درکار ہے وہ ہم میں موجود نہیں، اس لئے ہم مجتہد کے قول کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دلیل اچھی طرح سمجھ لینے کو شرط قرار نہیں دیتے چنانچہ بہت سے معاملات میں مجتہد کی دلیل ہماری سمجھ میں آجاتی ہے اور بہت سے معاملات میں نہیں آتی، یہیں سے غیر مقلدین کا یہ اعتراض بھی دور ہو جاتا ہے کہ جب تقلید بے دلیل عمل کا

نام ہے، تو پھر مقلّدین اپنی تصنیفات اور اپنی تقریروں میں دلائل سے بحث کیوں کرتے ہیں؟ اور جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مجتہد کے دلائل کا علم تقلید کے منافی نہیں، البتہ مطالبۂ دلیل پر امام کی پیروی کو موقوف رکھنا تقلید کے منافی ہے، لہٰذا دلائل کا علم حاصل کرنے میں جتنی بھی کوشش کی جائے اس سے تقلید کی مخالفت لازم نہیں آتی،

پھر تقلید کی دو قسمیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی امام و مجتہد کو معیّن نہ کیا جا بلکہ کسی مسئلہ میں ایک امام کے قول کی تقلید کرلی جائے اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے امام کے قول کی، اس کو تقلیدِ مطلق یا تقلیدِ غیر شخصی کہتے ہیں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک امام کو معیّن کرلیا جائے، اور ہر مسئلہ میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے، اس کو تقلیدِ شخصی کہا جاتا ہے، ان دونوں قسموں کی حقیقت اس سے زائد کچھ نہیں کہ جو شخص براہِ راست قرآن و سنت سے استنباطِ احکام کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ کسی ایسے کے قول پر اعتماد کرتا ہے جو علم و تقویٰ کے اعتبار سے اس کی نظر میں مُعْتَمَدٌ عَلَيْہ ہو، اور یہ وہ چیز ہے جس کا جواز بلکہ وجود قرآن و سنّت سے ثابت ہے،

قرآن کریم اور تقلید

تقلیدِ ائمہ کی اصولی ہدایات خود قرآن کریم میں موجود ہیں:۔

(۱) سورۂ نساء میں ارشاد ہے، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" اس آیت میں "اولی الامر" کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، "اولوا الامر" کی تفسیر بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اس سے امراء اور حکّام مراد ہیں، لیکن مفسّرین کی ایک بڑی جماعت یہ کہتی ہے کہ اس سے مراد علماءِ مجتہدین ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت عطاء بن ابی رباحؒ، حضرت عطاء بن السائبؒ اور حضرت ابوالعالیہ رحمہم اللہ وغیرہ سے یہی تفسیر منقول ہے، کما فی تفسیر ابن جریرؒ اور امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اسی کو راجح قرار دیا ہے، اس تفسیر کے مطابق یہ آیت تقلید کی واضح دلیل ہے، کیونکہ اس میں اللہ اور اس کے رسولؐ کے ساتھ علماءِ مجتہدین کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے، تو گویا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کا طریقہ یہ ہے کہ علماء کی اطاعت کی جائے،

اس پر بعض غیر مقلّدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسی آیت کے آگے ارشاد ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ" جس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں علماء میں اختلاف ہو وہاں کسی ایک کی تقلید کرنے کے بجائے اس کو اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف لوٹانا چاہئے،

یعنی یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسا قول قرآن وسنت کے زیادہ مطابق ہے، اور یہ دیکھنا تقلید کے منافی ہو،
اس کا جواب یہ ہو کہ "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ" میں خطاب مجتہدین کو ہے عوام کو نہیں، یعنی یہ مجتہدین کا کام ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں یہ دیکھیں کہ کونسا حکم اوفق بالکتاب والسنّۃ ہے، چنانچہ مشہور اہلِ حدیث عالم نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اپنی تفسیر "فتح البیان" میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: "والظاہر انہ خطاب مستانف موجہ للمجتہدین" اور جب یہ خطاب مجتہدین کو ہوا تو اس کا تقلید سے کوئی تعارض نہ رہا،

۲ سورۂ نساء ہی میں ارشاد ہے: "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ" اس آیت کا پس منظر یہ ہے کہ زمانۂ جنگ میں بعض منافقین طرح طرح کی افواہیں پھیلا دیتے تھے، اور بعض سادہ لوح مسلمان ان افواہوں پر اعتماد کر کے انھیں آگے نقل کر دیتے تھے، اس طرح غلط افواہیں شہر میں پھیلتیں اور ان سے بدنظمی اور بدمزگی پیدا ہوتی، قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا کہ مسلمانوں کو یہ چاہئے کہ جب بھی کوئی افواہ سُنے تو اس کی اشاعت سے پہلے فقہاءِ صحابہ کی طرف رجوع کر کے اُن کو بتائیں، تاکہ وہ معاملہ کی تہہ تک پہونچ کر مناسب کارروائی کر سکیں،

یہ آیت اگرچہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہے لیکن اصولِ تفسیر کا مسلّمہ قاعدہ ہے کہ "العبرۃ بعموم اللفظ لا لخصوص السبب" لہٰذا اس آیت میں تقلید کا اصولی جواز موجود ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اور امام ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں اس آیت سے تقلید کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بعض غیر مقلّدین اس کو دور دراز کا استدلال قرار دیتے ہیں، لیکن خود نواب صدیق حسن خانؒ نے تفسیر "فتح البیان" میں اس آیت سے حجیتِ قیاس پر استدلال کیا ہے، اگر اس سے قیاس کی حجیت پر استدلال دور دراز کا نہیں تو تقلید کا بھی استدلال کرنا دور دراز کا نہیں،

۳ "فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" اس آیت میں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ تمام لوگوں کو ایک ہی کام میں مشغول نہ ہو جانا چاہئے، بلکہ کچھ لوگ جہاد کریں اور کچھ علم حاصل کریں، پھر علم حاصل کرنے والے لوگ پہلی قسم کے لوگوں کو دین کے مسائل بتائیں، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں پہلی قسم کے لوگوں پر واجب ہوگا، کہ وہ ان لوگوں کی بات مانیں اور یہی تقلید ہے،

④ "فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝" اس آیت میں یہ اصولی ہدایت کی گئی ہے کہ ناواقف آدمی کو واقف کار کی طرف رجوع کرنا چاہئے، یہاں بھی اگرچہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن "العبرۃ بعموم اللفظ" کے مطابق اس سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ غیر عالم کو عالم کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اسی کا نام تقلید ہے،

تقلید اور حدیث

① جامع ترمذی، سننِ ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے کہ "عن حذیفۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لا ادری ما بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما[1]، اس میں اقتداء کا حکم دیا گیا ہے، اور لفظ اقتدا انتظامی امور میں کسی کی اطاعت کے لئے نہیں بلکہ دینی امور میں اطاعت کا حکم ہے،

② صحیح بخاری (ج ۱، ص ۹۹) میں کتاب الصلوٰۃ باب الرجل یأتم بالامام ویأتم الناس بالماموم" کے تحت مروی ہے کہ بعض صحابہؓ جماعت میں دیر سے آنے لگے تھے تو آپؐ نے ان کو جلدی آنے اور اگلی صفوں میں نماز پڑھنے کی تاکید کی اور ساتھ ہی ارشاد فرمایا "ائتموا بی ولیأتم بکم من بعدکم" اس کا ایک مطلب تو یہ ہے ہی کہ اگلی صفوں کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ دیکھ کر آپؐ کی اقتدار کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ لیں، کیونکہ آنے والی نسلیں صحابہ کی تقلید اور ان کا اتباع کریں گی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: "وقیل معناہ تعلموا منی احکام الشریعۃ ولیتعلم منکم التابعون بعدکم وکذلک اتباعھم الی انقراض الدنیا"

③ مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۳٦ کتاب العلم کی فصل ثالث کے تحت امام بیہقیؒ کی "المدخل" کے حوالہ سے حضرت ابراہیم بن عبدالرحمٰن العذری سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "یحمل ھٰذا العلم من کل خلف عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتأویل الجاھلین" اس حدیث میں جاہلوں کی تاویلات کی مذمت

---

[1] رواہ الترمذی وابن ماجہ واحمد (مرقاۃ المفاتیح ج ۵ ص ۵۴۹، باب مناقب ابی بکرؓ وعمرؓ) ۱۲

کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان تاویلات کی تردید علماء کا فریضہ ہی، اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ قرآن وسنت کے علوم میں مجتہدانہ بصیرت نہیں رکھتے انھیں اپنی فہم پر اعتماد کرکے قرآن وسنت میں تاویلات نہیں کرنی چاہییں، بلکہ علماء کی طرف رجوع کرکے اُن سے دین کے مسائل معلوم کرنے چاہییں، اور اسی کا نام تقلید ہے، پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ قرآن وسنت میں تاویلات وہی شخص کر سکتا ہے جسے قرآن وسنّت کی کچھ شُد بُد ہو لیکن حدیث میں ایسے شخص کو بھی جاھل قرار دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن وسنت سے استنباطِ احکام کے لئے تھوڑی بہت معلومات کافی نہیں ہیں،

عہدِ صحابہؓ میں تقلیدِ مُطلق

یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام کے زمانہ میں جہاں اجتہاد کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں وہاں تقلید کی بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں، یعنی جو صحابۂ کرام براہِ راست قرآن وسنت سے استنباطِ احکام نہ کرسکتے تھے وہ فقہائے صحابہ کی طرف رجوع کرکے اُن سے مسائل معلوم کیا کرتے تھے، اور فقہاءِ صحابہ ان سوالات کا جواب دونوں طرح دیا کرتے تھے، کبھی دلیل بیان کرکے اور کبھی بغیر دلیل بیان کئے، البتہ صحابۂ کرام کے زمانہ میں تقلیدِ شخصی کو ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ تقلیدِ مطلق اور تقلیدِ شخصی دونوں کا رواج تھا، تقلیدِ مطلق کی مثالیں صحابۂ کرام کے زمانہ میں بےشمار ہیں، کیونکہ ہر فقیہ صحابی اپنے اپنے حلقۂ اثر میں فتویٰ دیتا تھا، اور دوسرے حضرات اس کی تقلید کرتے تھے، چنانچہ علامہ ابن القیمؒ اپنی کتاب "اعلام الموقعین" میں لکھتے ہیں کہ "والذین حُفِظَتْ عنهم الفتوىٰ من اصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلم مئة ونيّف وثلثون نفسا ما بين رجل وامرأة"، ان حضرات کے تمام فتاویٰ تقلیدِ مطلق کی مثال ہیں، بلکہ متعدد روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام کے صرف قول کی نہیں بلکہ عمل کی بھی تقلید کی جاتی تھی، مثلاً مؤطا امام مالکؒ میں روایت ہی کہ حضرت عمرؓ نے حضرت طلحہؓ کو حالتِ احرام میں رنگین کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو اُن پر اعتراض کیا، انھوں نے جواب دیا کہ اس رنگ میں خوشبو نہیں ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "انكم ايها الرهط ائمة يقتدى بكم الناسُ فلو انّ رجلاً جاهلاً رأىٰ هذا الثوب لقال اِنّ طلحة بن عبيد الله قد كان يلبس الثياب المصبّغة فى الاحرام فلا تلبسوا ايها الرهط شيئا من هذه الثياب المصبّغة

اخرجه الموطا فی الحج فی باب لبس الثیاب المصبغة فی الاحرام واحمد فی مسنده ج۱ ص ۱۹۲ فی احادیث عبد الرحمٰن بن عوف،

عہدِ صحابہؓ میں تقلیدِ شخصی

اسی طرح عہد صحابہ میں تقلیدِ شخصی کی بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:-

(۱) صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۳۷ میں کتاب الحج "باب اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت" کے تحت حضرت عکرمہؓ سے روایت ہے" انّ اهل المدینة سألوا ابن عباسؓ عن امرأة طافت ثم حاضت قال لهم تنفر قالوا لا نأخذ بقولك وندع قول زیدؓ، اور یہی روایت معجم اسماعیلی میں عبدالوہاب الثقفی کے طریق سے منقول ہے، اس میں اہل مدینہ کے یہ الفاظ مروی ہیں کہ:" لانبالی افتیتنا اولم تفتنا زید بن ثابت یقول لا تنفر [۵۱]، اور مسند ابوداؤد طیالسی میں اُن کے یہ الفاظ مروی ہیں کہ" لانتابعك یا ابن عباسؓ وانت تخالف زیداً [۵۲]

اس سے وضاحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ یہ حضرات زید بن ثابتؓ کی تقلیدِ شخصی کیا کرتے تھے، اسی بناء پر انھوں نے اس معاملہ میں حضرت ابن عباسؓ جیسے صحابی کا فتویٰ قبول نہیں کیا اور اُن کے قول کو رَد کرنے کی وجہ بجز اس کے بیان نہیں فرمائی کہ اُن کا یہ قول زیدؓ کے فتوے کے خلاف تھا، اور حضرت ابن عباسؓ نے بھی اُن پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ تم تقلیدِ شخصی کر کے گناہ یا شرک کے مرتکب ہو رہے ہو، بلکہ انھیں یہ ہدایت فرمائی کہ وہ حضرت اُم سُلیم سے مسئلہ کی تحقیق کر کے حضرت زید بن ثابتؓ کی طرف دوبارہ رجوع کریں، چنانچہ ایسا کیا گیا، اور حضرت زیدؓ نے حدیث کی تحقیق فرما کر اپنے سابقہ فتویٰ سے رجوع فرمالیا، جیسا کہ مسلم [۵۳] وغیرہ کی روایات میں مصرّح ہے، بہرحال اس واقعہ سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ اہلِ مدینہ حضرت زیدؓ کی تقلیدِ شخصی کرتے تھے،

---

[۵۱] فتح الباری، ج ۳، ص ۴۶۸ طبع میریہ ۱۳۰۰ھ وعمدة القاری ج ۴، ص ۷۷۷، ۱۲

[۵۲] مسند ابوداؤد طیالسی، ص ۲۲۹ مرویات اُم سُلیمؓ،

[۵۳] ج ۱ ص ۴۲۷ کتاب الحج باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، ۱۲

(۲) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۹۷) میں کتاب الفرائض باب میراث ابنۃ ابن مع ابنۃ کے تحت حضرت ھُذیل بن شرحبیل سے مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے کچھ لوگوں نے ایک مسئلہ پوچھا، انھوں نے جواب تو دیدیا مگر ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی پوچھ لو، چنانچہ وہ لوگ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس گئے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی رائے بھی ذکر کردی حضرت ابن مسعودؓ نے جو فتویٰ دیا وہ حضرت ابو موسیٰؓ کے فتویٰ کے خلاف تھا، لوگوں نے حضرت ابو موسیٰؓ سے حضرت ابن مسعودؓ کے فتوے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا "لا تسئلونی مادام ھٰذا الحبر فیکم" اور مسند احمد (ج ۱ ص ۴۶۴ فی احادیث عبداللہ بن مسعودؓ) کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "لا تسئلونی عن شیٔ مادام ھٰذا الحبر بین اظھرکم" یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ ہر مسئلہ عبداللہ بن مسعودؓ ہی سے پوچھا کرو، اور اسی کا نام تقلیدِ شخصی ہے،

(۳) ابو داؤد اور ترمذی وغیرہ میں مشہور واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن بھیجا اور ان کو ماخذِ شریعت کی ہدایت فرمائی، اس واقعہ میں حضرت معاذؓ اہلِ یمن کے لئے محض گورنر بن کر نہیں گئے تھے، بلکہ قاضی اور مفتی بن کر بھی گئے تھے، لہٰذا اہلِ یمن کے لئے صرف اُن کی تقلید کے سوا کوئی راستہ نہیں تھا، چنانچہ اہلِ یمن انہی کی تقلیدِ شخصی کیا کرتے تھے، اس پر بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ قاضی تھے، مفتی نہیں تھے، لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے، صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۹۷) "کتاب الفرائض باب میراث البنات" میں حضرت اسود بن یزیدؒ کی روایت ہے کہ "اتانا معاذ بن جبل بالیمن معلماً او امیراً فسألناہ عن رجل توفی وترک ابنتہ واختہ فاعطی الابنۃ النصف والاخت النصف" اس سے صاف واضح ہے کہ وہ بحیثیت مفتی کے فتویٰ دیتے تھے، اور زیرِ بحث مسئلہ میں انھوں نے اپنے فتویٰ کی کوئی دلیل بھی بیان نہیں فرمائی اور اہلِ یمن نے اس کو محض تقلیداً قبول کیا،

غرض عہدِ صحابہ میں تقلیدِ مطلق اور تقلیدِ شخصی دونوں کی نظائر بکثرت موجود ہیں، اور واقعہ یہی ہے کہ اصل کے اعتبار سے دونوں جائز ہیں، اور قرونِ اُولیٰ میں دونوں طریقوں پر بلا نکیر عمل ہوتا رہا ہے، لیکن بعد کے علماء نے ایک عظیم انتظامی مصلحت سے تقلیدِ مطلق کے بجائے تقلیدِ شخصی کا التزام کیا،

اس مصلحت کو سمجھنے کے لئے پہلے تو یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اتباعِ ہویٰ قرآنِ کریم کی بیشمار تصریحات کے مطابق انتہائی سنگین بیماری ہے، پھر اتباعِ ہویٰ ایک تو یہ ہے کہ انسان

حرام کو حرام سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے، اور اس سے بھی بدتر صورت یہ ہے کہ انسان اتباعِ ہوٰی کے تحت حرام کی حرمت ہی سے انکار کردے، یہ شکل اس لئے بہت بُری ہے کہ اس میں انسان کو اپنے فعل پر ندامت بھی نہیں ہوتی، فقہاءِ کرام نے یہ محسوس کیا کہ قرونِ اُولیٰ میں دیانت عام تھی، اس لئے تقلیدِ مطلق میں اتباعِ ہوٰی کا کوئی خطرہ نہیں تھا، لیکن بعد میں دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا، لہٰذا اگر تقلیدِ مطلق کا دروازہ بالکل کھُلا رکھا گیا تو لوگ اپنے نفس کی خواہشات کے مطابق جس امام کے قول میں آسانی دیکھیں گے اسے اختیار کرلیں گے، اور یہ وہ سنگین گمراہی ہے جس کے خلافِ اسلام ہونے میں کسی کو شبہ نہیں ہوسکتا، خود علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس طرزِ عمل کو انتہائی مذموم قرار دیا ہے، کہ نفسانی خواہشات کی پیروی میں کبھی کسی امام کا قول اختیار کرلیا جائے اور کبھی کسی امام کا،

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس بات کی کھُلی آزادی دیدی جائے کہ جس مجتہد کا چاہو قول اختیار کرلو تو دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے، کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ منفرد اقوال ایسے ملتے ہیں جو خواہشاتِ نفس کے مطابق ہوتے ہیں، مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف موسیقی کا جواز منسوب ہے، حضرت قاسم بن محمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ بے سایہ تصویروں کو جائز کہتے تھے، مالکیہ میں سے امام سحنون کی طرف اپنی زوجہ کیساتھ وطی فی الدبر کا جواز منسوب ہے، امام اعمش سے منقول ہے کہ اُن کے نزدیک روزہ کی ابتداء طلوعِ شمس سے ہوتی ہے، ابن حزم ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہو اسے برہنہ دیکھنا بھی جائز ہے، نیز انہی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو کسی مرد سے پردہ کرنا مشکل ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس بالغ مرد کو اپنی ثدی سے دُودھ پلادے اس طرح حرمتِ رضاعت ثابت ہوجائے گی، اور پردہ اُٹھ جائے گا، اور حضرت عطاء بن ابی رباح کا مسلک یہ ہے کہ اگر عید کا دن جمعہ کے روز آجائے تو اس دن ظہر اور جمعہ دونوں ساقط ہوجاتے ہیں،

غرض اس طرح اگر کوئی شخص ایسے اقوال کو تلاش کرکے اُن پر عمل شروع کردے تو ایک ایسا دین تیار ہوجائے گا کہ جس کا بانی سوائے شیطان اور نفس کے کوئی نہیں، اسی لئے بعض اسلاف کا قول ہے کہ "من اخذ بنوادر العلماء خرج من الاسلام"، اور حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں حضرت معمرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ "لو ان رجلاً اخذ بقول اهل المدینة فی استماع الغناء واتیان النساء فی ادبارهن وبقول اهل مکة فی المتعة والصرف وبقول

فی المسکر کان شرّ الرجال"

خلاصہ یہ ہے کہ تقلیدِ مطلق کی کھلی اجازت دینے میں اس قسم کے اتباعِ ہویٰ کا شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اس لئے علماء نے چوتھی صدی ہجری میں تقلیدِ شخصی کو واجب قرار دیا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ "حجۃ اللہ البالغہ" میں علماء کے اس فیصلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:-

"وکان ھذا ھو الواجب فی ذلک الزمان"۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جو چیز عہدِ صحابہ میں واجب نہ تھی وہ بعد میں کیسے واجب ہو گئی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" میں لکھا ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب لعینہٖ دوسرے واجب لغیرہٖ، واجب لعینہٖ تو وہی چیزیں ہیں جن کو عہدِ رسالتؐ میں واجب کر دیا گیا، اور اس کے بعد ان میں اضافہ نہیں ہو سکتا، لیکن واجب لغیرہٖ میں اضافہ ہو سکتا ہے، اور وہ اس طرح کہ مقصود تو ایک واجب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن اگر اس واجب کی ادائیگی کا کسی زمانہ میں صرف ایک طریقہ رہ جائے تو وہ طریقہ بھی واجب ہو جاتا ہے، مثلاً عہدِ رسالتؐ میں احادیث کی حفاظت واجب تھی، لیکن کتابت واجب نہ تھی کیونکہ حفاظتِ حدیث کا فریضہ محض حافظہ سے بھی ادا ہو جاتا، لیکن بعد میں جب حافظوں پر اعتماد نہ رہا تو حفاظتِ حدیث کا کوئی طریقہ بجز کتابت کے نہیں تھا، اس لئے کتابت واجب ہو گئی اسی طرح عہد صحابہ وتابعین میں غیر مجتہد کے لئے مطلق تقلید واجب تھی، لیکن جب تقلیدِ مطلق کا راستہ پُرخطر ہو گیا تو اب صرف تقلیدِ شخصی ہی کو واجب قرار دیدیا گیا، یہی وہ بات ہے جس کی طرف حضرت شیخ الحدیثؒ نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا کہ تقلیدِ شخصی کا وجوب کوئی شرعی حکم نہیں، بلکہ ایک انتظامی فتویٰ ہے،

اس کی ایک واضح نظیر یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ سے پہلے قرآن کریم کو کسی بھی رسم الخط میں لکھنا جائز تھا، لیکن حضرت عثمانؓ نے ایک شدید فتنہ کے سدِ باب کے لئے پوری اُمت کو ایک رسم الخط پر جمع کر دیا، اور دوسرے رسم الخط پر لکھنا ناجائز قرار دیدیا، جس پر امت کا اجماع منعقد ہو گیا، اس کے بارے میں کوئی یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ ایک غیر واجب کو واجب کیسے قرار دیدیا گیا، بالکل یہی معاملہ تقلیدِ شخصی کا بھی ہے، کہ ایک عظیم فتنہ کے سدِ باب کے لئے اس کو واجب قرار دیا گیا ہے،

تقلید کے مختلف درجات

یہاں تک تو مطلقاً تقلید کا اثبات تھا، البتہ مقلّد کی علمی صلاحیت کے لحاظ سے تقلید کے مختلف درجات ہوتے ہیں، ان درجات کو نہ سمجھنے کی بنا پر بعض اوقات افراط و تفریط ہو جاتی ہے اور غیر مقلدین کے بیشتر اعتراضات اسی فرقِ مراتب کو نہ پہچاننے کا نتیجہ ہیں، چنانچہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تقلید کے چار درجات ہیں، جن کے احکام جُدا جُدا ہیں،

① عوام کی تقلید:

سب سے پہلا درجہ عوام کی تقلید کا ہے، عوام سے ہماری مراد تین قسم کے لوگ ہیں، ایک تو وہ لوگ جو عربی و اسلامی علوم سے بالکل واقف نہیں، خواہ کسی دوسرے فن میں وہ کتنے ہی ماہر ہوں، دوسرے وہ لوگ جو عربی زبان سے اچھی طرح واقف ہیں، لیکن اسلامی علوم کو انھوں نے باقاعدہ نہیں پڑھا، تیسرے وہ لوگ جو رسمی طور پر فارغ التحصیل ہیں، لیکن اسلامی علوم میں بصیرت اور تبحر اور مہارت اُن کو حاصل نہیں، ان تینوں کا حکم یہ ہے کہ اُن پر ہر حال میں تقلید ہی واجب ہے، اور اپنے امام یا مفتی کے قول سے خروج جائز نہیں، خواہ اس کا کوئی قول ان کو بظاہر حدیث کے خلاف ہی معلوم ہوتا ہو، بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے سامنے ایک حدیث ہو اور وہ اس کو چھوڑ کر اپنے امام یا مفتی کے قول پر عمل کرے، لیکن جن عوام کی ہم بات کر رہے ہیں اُن کے لئے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں، اس لئے کہ یہ لوگ قرآن و حدیث کے دلائل پر غور اور محاکمہ کے اہل نہیں، بسا اوقات قرآن و حدیث کے متبادر معنی کچھ ہوتے ہیں، لیکن دوسرے دلائل کی روشنی میں ان کا محمل کچھ اور ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس قسم کے عوام کو اگر اس بات کی اجازت دیدی جائے کہ وہ کسی حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف پائیں، تو قولِ امام کو ترک کر دیں، تو اس کا نتیجہ بسا اوقات شدید گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہوگا، چنانچہ بیشمار لوگ اسی طریقہ سے گمراہ ہوئے، مثلاً بعض لوگوں نے آیتِ قرآن "وَلِلّٰہِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ" سے استدلال کر کے نماز میں استقبالِ قبلہ کی فرضیت ہی سے انکار کر دیا، یا مثلاً حدیث میں "لا وضوء الا من صوت او ریح" ایک عام آدمی اس کے متبادر معنی پر عمل کر کے ائمہ کے قول کو چھوڑے گا تو باجماع گمراہ ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں

کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں احتجام کرلے اور "افطر الحاجم والمحجوم"[۵۱] کی حدیث دیکھ کر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اور اگر کوئی مفتی اسے غلط مسئلہ بتادے کہ حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کی بنا پر وہ کھاپی لے، تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاھتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث کذا فی الھدایۃ (ج ۱ ص ۲۲۶ باب ما یوجب القضاء والکفارۃ)

۲ متبحر عالم کی تقلید:

دوسرا درجہ متبحر عالم کی تقلید کا ہے، متبحر عالم سے ہماری مراد وہ شخص ہے جو درجۂ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو، لیکن قرآن و سنت کے علوم میں اُسے مہارت اور کافی بصیرت حاصل ہوگئی ہو، اور کم از کم اپنے مذہب کے مسائل میں اس کو استحضار اور ملکہ پیدا ہوگیا ہو، ایسے شخص کی تقلید عوام کی تقلید سے مختلف ہوتی ہے، یعنی ایسا شخص مندرجۂ ذیل امور میں ممتاز ہوتا ہے:۔

۱ اپنے امام کے مذہب میں اگر ایک سے زائد اقوال ہوں تو ان میں ترجیح یا تطبیق دینے کا اہل ہوتا ہے،

۲ جن مسائل میں امام سے کوئی صراحت منقول نہیں ان میں امام کے اصول کے مطابق احکام مستنبط کرتا ہے،

۳ ابتلاء عام اور ضرورتِ شدیدہ کے مواقع پر بعض اوقات کسی دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دیدیتا ہے، جس کی شرائط اصولِ فتاویٰ کی کتابوں میں مذکور ہیں،

۴ ایسے شخص کو اگر امام کا کوئی قول کسی صحیح اور صریح حدیث کے خلاف معلوم ہو، اور

---

[۵۱] رواہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۲) عن ثوبان مرفوعًا فی کتاب الصیام باب فی الصائم یحتجم، یہ حدیث سندًا صحیح ہے، لیکن صحیح بخاری میں ایک دوسری حدیث مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی، اور نسائی میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں آپؐ نے روزہ دار کو سینگی لگوانے کی اجازت دی، بریں بناء جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ افطر الحاجم والمحجوم" کا حکم یا تو منسوخ ہے یا آپ نے اُن خاص آدمیوں کو کوئی اور ایسا کام کرتے دیکھا ہوگا جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس حدیث کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں تفصیل انشاء اللہ ابواب الصوم باب ماجاء فی کراہیۃ الحجامۃ للصائم کے تحت آئے گی، ۱۲

اس کے معارض کوئی دوسری حدیث بھی نہ ہو اور امام کے قول پر اس کا شرح صدر نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں وہ امام کے قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کر لیتا ہے، مثلاً مزارعت کے مسئلہ میں مشائخ حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو چھوڑ دیا ہے، اسی طرح اشربۂ اربعہ کے علاوہ دوسری شرابوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدارِ مسکر سے کم پینا تقویٰ کے لئے جائز ہے، لیکن مشائخ حنفیہ نے صریح احادیث کی بناء پر اُن کے قول کو ترک کر دیا ہے،

③ مجتہد فی المذہب کی تقلید:

تقلید کا تیسرا درجہ مجتہد فی المذہب کی تقلید ہے، مجتہد فی المذہب اس شخص کو کہتے ہیں جو اجتہادِ مطلق کے منصب پر تو فائز نہ ہو یعنی اصولِ استدلال خود وضع نہ کر سکتا ہو، لیکن اصولِ استدلال کی روشنی میں استنباطِ احکام پر قادر ہو، ایسا شخص اصول میں مقلد ہوتا ہے، اور فروع میں مجتہد، جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زُفرؒ اور شافعیہ میں امام ابو ثورؒ، مزنیؒ، اور مالکیہ میں سحنون بن القاسمؒ اور حنابلہ میں خرقی اور ابو بکر الاثرم وغیرہ،

④ مجتہدِ مطلق کی تقلید:

تقلید کا سب سے آخری درجہ مجتہدِ مطلق کو بھی اختیار کرنا پڑتا ہے، وہ اگرچہ بذاتِ خود مجتہد ہوتا ہے لیکن بعض جگہ اس کو بھی تقلید کرنی پڑتی ہے، یعنی اُن مقامات پر جہاں قرآن میں کوئی صراحت موجود نہ ہو، وہاں ائمۂ مجتہدین عموماً ایسا کرتے ہیں کہ اپنے قیاس اور اپنی رائے پر عمل کرنے کے بجائے اپنے اسلاف میں سے کسی کا قول اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً امام ابو حنیفہؒ عموماً ابراہیم نخعیؒ کی پیروی کرتے ہیں، امام شافعیؒ اکثر ابن جریج کے قول پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ فقہاءِ مدینہ میں سے کسی کا اتباع کرتے ہیں،

تقلید پر اعتراضات

① بعض حضرات تقلید کو اس آیت پر چسپاں کرتے ہیں کہ "وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَیْنَا عَلَیْهِ اٰبَآءَنَا" لیکن جواب بالکل ظاہر ہے، اول تو اس لئے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں جس تقلید کی مذمت کی ہے وہ ایمانیات میں تھی، اور یہ

پیچھے بتایا جا چکا ہے کہ ایمانیات اور قطعیات تقلید کا محل نہیں، دوسرے وہ "مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ" سے صراحۃً اعراض کرکے اپنے آباء کے عمل کو اس کے مقابلہ میں حجت کے طور پر پیش کرتے تھے، اور مقلدین ائمہ "مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ" سے اعراض نہیں کرتے..... بلکہ اس کی تشریح کے لئے مجتہد کے قول پر اعتماد کرتے ہیں، اور مجتہد کے قول کو مستقل حجت نہیں سمجھتے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ وغیرہ نے تقلید کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "العمل بقول من لیس قولہ من احدی الحجج بلا حجۃ" تیسرے قرآن کریم نے تقلیدِ آباء کے ممنوع ہونے کی علت بھی آگے بتا دی ہے، یعنی اَوَ لَوْ کَانَ اٰبَآءُ ھُمْ لَا یَعْقِلُوْنَ شَیْئًا وَّلَا یَھْتَدُوْنَ ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت ان کا غیر عاقل اور غیر مہتدی ہونا ہے، اور ائمہ اربعہ کے بارے میں خود غیر مقلد بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عاقل اور مہتدی تھے،

(۲) جامع ترمذی (ج ۲، ابواب التفسیر و من سورۃ التوبۃ) میں حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ قرآنی اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا کہ "اما انھم لم یکونوا یعبدونھم ولکنھم کانوا اذا احلوا لھم شیئًا استحلوہ واذا حرموا علیھم شیئًا حرموہ"۔ اس کا جواب بھی یہ ہے کہ اہلِ کتاب اپنے علماء کو محض شارح نہیں بلکہ شارع اور قانون ساز قرار دیتے تھے، چنانچہ آج بھی رومن کیسالک عیسائیوں کی کتابوں میں یہ تصریحات موجود ہیں، کہ پوپ کو قانون سازی اور شریعت سازی کا مکمل اختیار ہے، نیز یہ کہ وہ شریعت کے بارے میں جب کوئی قانون نافذ کرتا ہے تو معصوم عن الخطاء ہوتا ہے، اس کے برخلاف ائمہ مجتہدین کو نہ کوئی شخص معصوم قرار دیتا ہے اور نہ اُن کو شارع قرار دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ متبحر علماء بعض اوقات اُن کے قول کو ترک بھی کر دیتے، کما مرّ،

(۳) بعض لوگ تقلید کے خلاف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے "وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَھَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم بالکل آسان ہے، لہٰذا اس کے احکام سمجھنے کے لئے کسی مجتہد کی تقلید کی ضرورت نہیں،

اس کا جواب بالکل واضح ہے، اور وہ یہ کہ آیاتِ قرآنی دو قسم کی ہیں، ایک وہ جو احکام پر مشتمل ہیں، اور دوسری وہ جن کا مقصد نصیحت اور عبرت ہے، یہ دوسری قسم کی آیات بالکل آسان ہیں، اور ہر شخص اُن سے نصیحت حاصل کر سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ آیت میں اسی

دوسری قسم کا بیان ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہاں قرآن کریم نے خود للذکر کی قید لگا رکھی ہے، اور آگے بھی فهل من مدّکر فرمایا ہے، فهل من مستنبط نہیں،

یہاں اس قدر بحث کافی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل و تحقیق کے لئے مندرجہ ذیل کتب کی مراجعت مفید ہوگی،

① "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" مؤلفہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ
② "خیر التنقید فی سیر التقلید" مؤلفہ حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمہ اللہ،
③ "انہار السکن" جلد دوم، مؤلفہ حضرت مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی،
④ "سبیل الرشاد" مؤلفہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ،
⑤ "تقلیدِ شخصی" مؤلفہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہٗ،
⑥ اور اس موضوع کے اہم مباحث کا خلاصہ نسبۃً زیادہ تفصیل و تحقیق کے ساتھ احقر نے بھی ایک کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا ہے جو "تقلید کی شرعی حیثیت" کے نام سے مکتبۂ دار العلوم کراچی نمبر ۱۴ سے طبع ہو چکی ہے، واللہ اعلم،

صحاحِ ستّہ اور اُن کی اغراض و شروط

یوں تو حدیث کی بے شمار کتب لکھی گئیں ہیں لیکن اُن میں سے چھ کتابوں کو مآخذ کی حیثیت حاصل ہے، جنھیں "الامہات الستّۃ" یا "الاصول الستّۃ" یا "صحاح ستّہ" کہا جاتا ہے،

صحاح ستّہ کے نام سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں ہر حدیث صحیح ہے، اور بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن یہ دونوں باتیں غلط ہیں، واقعہ یہ ہے کہ نہ صحاح ستّہ کی ہر حدیث صحیح ہے اور نہ اُن سے باہر کی ہر حدیث ضعیف ہے، بلکہ صحاح ستّہ کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ان چھ کتابوں کو پڑھ لے اس کے سامنے اصولِ دین سے متعلق صحیح روایات کا ایک بڑا ذخیرہ آجاتا ہے، جو دین کے معاملات میں کافی ہے،

شروع میں "صحاح خمسہ" کی اصطلاح مشہور ہوئی، اور ابنؒ ماجہ کو صحاح میں شامل نہیں کیا گیا، چنانچہ اسی بناء پر امام ابوبکر حازمیؒ نے "شروط الائمۃ الخمسۃ" تالیف فرمائی، اور اسی وجہ سے علامہ ابن اثیر جزریؒ نے جامع الاصول میں ابنؒ ماجہ کو شامل نہیں کیا، لیکن بعد میں اکثر حضرات نے ابن ماجہ کو اس کی حُسنِ ترتیب کی بناء پر صحاحِ ستّہ میں شامل کیا،

بعض حضرات نے ابن ماجہ کی بجائے "مؤطا امام مالکؒ" کو اور بعض نے "سنن دارمی" کو صحاح ستہ میں داخل کیا، لیکن بالآخر مقبولیت ابن ماجہ ہی کو حاصل ہوئی، چنانچہ اب صحاح ستہ میں صرف اسی کو شامل سمجھا جاتا ہے،

صحاح ستہ کے مؤلفین کی اغراضِ تالیف مختلف رہی ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصدِ تالیف یہ ہے کہ وہ صحیح احادیث سے فقہی احکام، عقائد، سِیَر اور تفسیر کا استنباط کریں، وہ کسی حدیث سے جو حکم مستنبط کرتے ہیں اس کو ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں، بعض مرتبہ ان کا استنباط اتنا دقیق ہوتا ہے کہ حدیث اور ترجمۃ الباب میں مطابقت معلوم نہیں ہوتی اور اسی بنا پر وہ بکثرت ایسا کرتے ہیں کہ ایک طویل حدیث کے مختلف ٹکڑے کرکے مختلف تراجم کے تحت ذکر کرتے ہیں، نیز اُن کے یہاں حدیث کے تمام طرق یکجا نہیں ہوتے بلکہ مختلف ابواب میں منتشر ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بخاری سے کسی حدیث کا تلاش کرنا بہت مشکل ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام مسلمؒ کا مقصدِ تالیف یہ ہے کہ ایک موضوع کی حدیث کو اُن کے تمام طرقِ صحیحہ کے ساتھ مرتب شکل میں جمع کر دیا جائے، چنانچہ اُن کی کتاب میں ایک موضوع کی احادیث ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، استنباطِ احکام سے اُن کی کوئی غرض متعلق نہیں، یہی وجہ ہے کہ اپنی کتاب کے تراجمِ ابواب بھی انھوں نے خود قائم نہیں کئے، بلکہ بعد کے لوگوں نے بڑھائے ہیں، حُسنِ ترتیب کے لحاظ سے امام مسلمؒ کی کتاب بے نظیر ہے، اور اس میں حدیث کو تلاش کرنا بہت آسان ہے،

امام نسائیؒ کا مقصدِ تالیف زیادہ تر عِلَلِ اسانید بیان کرنا ہے، چنانچہ اُن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ عموماً ہر باب کے شروع میں وہ حدیث لاتے ہیں جس میں اُن کے نزدیک کوئی علّت ہوتی ہے، اُن کی علّتیں بیان کرکے بعد میں وہ حدیث لاتے ہیں جو اُن کے نزدیک صحیح ہو، ساتھ ہی اُن کی تھوڑی سی توجہ استنباطِ احکام کی طرف بھی رہتی ہے، چنانچہ ان کے تراجمِ ابواب اپنی دقّتِ نظر کے اعتبار سے بخاری کے بعد دوسرے نمبر پر ہیں،

امام ابوداؤدؒ کا مقصدِ تالیف ان احادیث کو جمع کرنا ہے جن سے کسی فقیہ نے کسی بھی فقہی مسئلہ پر استدلال کیا، اور وہ ایسی احادیث کو اُن کے تمام طرُق کے ساتھ یکجا ذکر کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے اُن کا طریقہ امام مسلمؒ کے مشابہ ہے، لیکن چونکہ وہ تمام فقہاء کے مستدلّات ذکر کرتے ہیں اس لئے وہ امام مسلمؒ کی طرح صحیح احادیث کی پابندی نہیں کرسکے، بلکہ اُن کی کتاب میں حَسن اور ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں، البتہ وہ ضعیف اور مضطرب احادیث پر کلام کرنے کے بھی عادی ہیں،

بشرطیکہ ضعف زیادہ ہو، چنانچہ جس حدیث پر وہ سکوت کریں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث اُن کے نزدیک قابلِ استدلال ہے، البتہ بعض مرتبہ اگر ضعف ضعیف ہو تو وہ اُسے نظر انداز کر دیتے ہیں، اور اس پر کلام نہیں کرتے، اور امام ابوداؤدؒ، امام نسائیؒ کے برعکس باب کا آغاز اس روایت سے کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک اصح ما فی الباب ہوتی ہے، پھر بعد میں وہ روایت ذکر کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک مرجوح ہوتی ہے،

امام ترمذیؒ نے نسائیؒ اور امام ابوداؤدؒ کے طریقوں کو جمع کیا ہے، ان کا مقصدِ تالیف ہر فقیہ کے مستدل کو جداگانہ باب میں ذکر کرنا ہے، لیکن وہ ایک موضوع کی احادیث کا استیعاب نہیں کرتے، بلکہ ہر باب میں عموماً صرف ایک حدیث لاتے ہیں، اور حدیث بھی حتی الامکان وہ منتخب کرتے ہیں جو دوسرے ائمہ نے تخریج نہیں کی، اور اس موضوع کی باقی احادیث کی طرف "وفی الباب عن فلان وفلان" کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں، اور وہ امام نسائی کی طرح اسناد کی علتوں پر بھی تنبیہ کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ مذاہبِ فقہاء صراحت سے بیان کرتے ہیں، ترمذیؒ کی مزید خصوصیات کا بیان مستقلاً آئے گا،

امام ابن ماجہؒ کا طریقہ امام ابوداؤدؒ کے مشابہ ہے، فرق یہ ہے کہ اُن کے یہاں صحت یا حسن کا وہ اہتمام نہیں جو امام ابوداؤدؒ کے یہاں ہے،

یہ تو صحاح ستہ کی اغراضِ تالیف تھیں، اب دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صحاح ستہ کی شروط کیا ہیں؟ یعنی ان حضرات نے کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے کیا شرائط پیش نظر رکھی ہیں، یہ ایک بڑا مشکل سوال ہے، کیونکہ ان حضرات نے کہیں ان شرائط کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں فرمایا، البتہ بعد کے علماء نے ان کی کتابوں کو چھاننے کے بعد ان کے طرزِ عمل سے ان شرائط کا استنباط کیا ہے اور اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اس موضوع پر دو رسائل معروف اور متداول ہیں، امام ابوبکر حازمیؒ کی "شروط الائمۃ الخمسۃ" اور حافظ ابوالفضل مقدسی کی "شروط الائمۃ الستۃ" علامہ زاہد الکوثریؒ نے یہ دونوں رسالے اپنی تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیئے ہیں، ان رسائل میں اس موضوع پر مفصل بحث کی گئی ہے، جن کا خلاصہ پیشِ خدمت ہے،

سب سے سخت شرائط امام بخاریؒ کی ہیں، اُن کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ صرف وہ حدیث لاتے ہیں جو صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہو، اور وہ رُواۃ کے طبقاتِ خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ کی احادیث مستقلاً ذکر کرتے ہیں، اور دوسرے طبقہ کی احادیث کبھی کبھی محض استشہاداً لے آتے ہیں،

امام حاکمؒ نے بیان کیا ہے کہ امام بخاریؒ کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ حدیث غریب نہ ہو، یعنی ہر طبقہ میں اس کے راوی کم از کم دو رہیں، لیکن حافظ مقدسیؒ اور امام حازمیؒ دونوں نے اس خیال کی سختی سے تردید کی ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں بہت سی احادیثِ غریبہ موجود ہیں، بلکہ بخاریؒ کی سب سے پہلی حدیث "اِنما الاعمال بالنیات" بھی غریب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ سے لے کر یحییٰ بن سعید انصاری تک اس کے تمام رُواۃ منفرد ہیں، اسی طرح بخاری کی آخری حدیث "کلمتان حبیبتان الی الرحمٰن الخ" بھی غریب ہے،

حافظ مقدسیؒ نے ایک شرط امام بخاریؒ کی یہ بیان کی ہے کہ وہ صرف اُن راویوں کی روایات لاتے ہیں جن کے ثقہ ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہو،

لیکن یہ بات بھی درست نہیں، چنانچہ امام حازمیؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بخاری میں اسّی راوی ایسے ہیں جن کے اوپر کسی نہ کسی نے کلام کیا ہے، خاص طور پر امام نسائیؒ نے، مثلاً خالد بن مخلد القطوانی، اور ابو ادلیس وغیرہ، ہاں یہ درست ہے کہ یہ جرح امام بخاریؒ کی نگاہ میں درست نہیں، یا درست تھی لیکن امام بخاریؒ نے اُن سے صرف وہ احادیث لیں جن میں سببِ جرح نہیں پایا جاتا تھا، جس کی تفصیل حاکم کے تساہل کے اسباب میں "نصب الرایہ" کے حوالہ سے گذر چکی ہے،

امام مسلمؒ اگرچہ صحیح کا التزام کرتے ہیں، یعنی کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے اس کی صحت لازمی قرار دیتے ہیں، لیکن اُن کی شرائط امام بخاریؒ کے مقابلہ میں نرم ہیں، جو تین وجوہ سے واضح ہو سکیں گی:

① امام بخاریؒ رُواۃ کے طبقاتِ خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ یعنی قوی الضبط کثیر الملازمہ کو لے کر آتے ہیں، اور کبھی تائیداً دوسرے طبقہ کو بھی، ان کے مقابلہ میں امام مسلم پہلے دو طبقوں کو بلا تکلف لاتے ہیں، اور تیسرے طبقہ کو بھی تائید کے لئے لے آتے ہیں، کذا حققہ الحازمی فی شروط الائمۃ الخمسۃ ؂

② امام مسلمؒ کے نزدیک حدیثِ معنعن کی صحت کے لئے راوی اور مروی عنہ کا محض معاصر ہونا کافی ہے، ثبوتِ لقاء و سماع ضروری نہیں، جبکہ امام بخاریؒ ثبوتِ لقاء و سماع ضروری قرار دیتے ہیں،

③ امام مسلمؒ تنقیدِ رواۃ کے معاملہ میں امام بخاریؒ سے نرم ہیں، چنانچہ انھوں نے ایسے

بہت سے متکلم فیہ راویوں کی روایات ذکر کی ہیں جو امام بخاریؒ نے چھوڑ دیئے ہیں، مثلاً حماد بن سلمہؒ حسن بن صالح، عبد الرحمٰن بن العلاء اور ابو الزبیر وغیرہ، اس کی وجہ حافظ مقدسیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے اُن راویوں کے بارے میں اچھی طرح تحقیق کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ ان پر جرح درست نہیں ہے، بہرحال صحیح مسلم میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد صحیح بخاری کے مقابلہ میں دوچند یعنی ایک سو ساٹھ ہے،

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ صحیحین کی تمام احادیث فی الواقعہ درست ہیں یا نہیں؟ امام دارقطنیؒ نے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں صحیحین کی احادیث پر تعقب کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صحیحین کی دو سو دس احادیث صحیح نہیں ہیں، جن میں سے بتیس ۳۲ احادیث متفق علیہ ہیں، اور اٹھتر صرف بخاری کی اور سو مسلم کی ہیں،

اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی صحیحین کی بعض احادیث پر کلام کیا ہے، مثلاً تورّک کے باب میں حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی حدیث کو امام طحاویؒ نے ضعیف بتایا ہے، حالانکہ وہ صحیح مسلم میں موجود ہے نیز حافظ عبد القادر القرشیؒ نے اپنی کتاب طبقات میں اس کلیہ کو تسلیم کرنے سے انکار کردیا ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری" میں دارقطنیؒ کے ایک ایک اعتراض کا مفصّل جواب دے کر اُن تمام احادیث کو صحیح ثابت کیا ہے، جو بخاری یا مسلم میں آئی ہیں، دوسرے حضرات محدثین کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ امام دارقطنیؒ کے ان احادیث پر کلام کرنے کی وجہ سے یہ احادیث متکلم فیہ ہوگئیں،

صحاح ستّہ کے باقی ائمہ کی شرائط وہی ہیں جو رُواۃ کے طبقاتِ خمسہ کے بیان میں گذریں چنانچہ رجال کے بارے میں نسائیؒ ابوداؤدؒ سے، ابوداؤدؒ ترمذیؒ سے، ترمذیؒ ابن ماجہؒ سے زیادہ سخت ہیں :-

امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ

امام ترمذیؒ کا پورا نام محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ ہے، کنیت ابو عیسیٰ اور وطن کی نسبت "بوغی" اور "ترمذی" ہے، علامہ بقاعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ کے آباء واجداد شہر "مرو" کے باشندے تھے، پھر خراسان کے شہر "ترمذ" میں منتقل ہوگئے، جو دریائے جیحوں کے کنارے ایک مشہور شہر تھا

اس شہر سے بڑے بڑے علماء و محدثین پیدا ہوئے، اس لئے اس کو "مدینۃ الرجال" کہا جاتا تھا، اس شہر سے چند فرسخ کے فاصلہ پر "بوغ" نامی قصبہ آباد تھا، امام ترمذیؒ اسی قصبہ میں پیدا ہوئے اسی لئے ان کو "بوغی" بھی کہتے ہیں، اور "ترمذی" بھی، لیکن چونکہ بوغ، ترمذ کے مضافات میں واقع تھا، اس لئے ترمذی کی نسبت زیادہ مشہور ہوئی،

لفظ "ترمذ" کے ضبط میں کئی اقوال ہیں؛

① ضم الاول والثالث یعنی تُرمُذ ② فتح الاول وکسر الثالث یعنی تَرمِذ ③ فتحہما یعنی تَرمَذ ④ کسرہما یعنی تِرمِذ اور یہ آخری قول زیادہ معروف و مقبول ہے،

امام ترمذیؒ کا سن پیدائش ۲۰۹ھ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ۲۱۰ھ ہے لیکن پہلا قول زیادہ راجح ہے، آپ کی وفات باتفاق ۲۷۹ھ میں ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مصرعہ میں اُن کی تاریخ ولادت و وفات جمع کی ہے ع

عطر مداہ وعمرہ فی عین (ع)
۲۷۹

اس میں عطر کے اعداد دو سو اُناسی ہوتے ہیں، جو اُن کی تاریخ وفات ہے، اور ع کا عدد ۷۰ ہے، جو اُن کی کل مدتِ عمر ہے،

امام ترمذیؒ نے پہلے اپنے وطن میں رہ کر علم حاصل کیا، اس کے بعد طلب علم کے لئے حجاز، مصر، شام، کوفہ، بصرہ، خراسان اور بغداد وغیرہ کے سفر بھی کئے، اور اپنے وقت کے بڑے بڑے شیوخِ حدیث سے علم حاصل کیا، جن میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابوداؤد سجستانی، احمد بن منیع، محمد بن المثنی، محمد بن بشار، ہناد بن السری، قتیبہ بن سعید، محمود بن غیلان، اسحٰق بن موسیٰ الانصاری .... جیسے جلیل القدر محدثین شامل ہیں، اور ان کے علاوہ بھی سینکڑوں محدثین سے امام ترمذیؒ نے علم حاصل کیا،

تمام اساتذہ امام ترمذیؒ کی بڑی قدر کیا کرتے تھے، امام بخاریؒ کو تو آپ سے بہت ہی تعلق تھا، بعض روایات میں ہے کہ ایک موقع پر امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا "ماانتفعتُ بک اکثر مما انتفعت بی"..... حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر شاگرد ذہین اور ذی استعداد ہو تو استاذ اسے پڑھانے میں زیادہ محنت کرتا ہے جس سے خود استاذ کو فوائد پہنچتے ہیں،

اس کے علاوہ امام ترمذیؒ کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ وہ بعض احادیث میں اپنے استاذ

امام بخاریؒ کے بھی استاذ ہیں، یعنی چند حدیثیں خود امام بخاریؒ نے اُن سے سُنی ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں ایسی دو حدیثوں کے بارے میں تصریح کی ہے کہ یہ امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی تھیں، ایک حدیث یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا "لا یحل لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک"[1] امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا "وقد سمع محمد بن اسمٰعیل منی ھذا الحدیث واستغربہ" اسی طرح کتاب التفسیر میں سورۂ حشر کی تفسیر کے تحت ایک حدیث آئی ہے وہاں بھی امام ترمذیؒ نے اسی قسم کی تشریح فرمائی ہے،

امام ترمذیؒ غیر معمولی حافظہ کے مالک تھے، اور اس سلسلہ میں آپ کے کئی واقعات مشہور ہیں، چنانچہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلویؒ نے "بُستان المحدثین" میں اُن کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ اُن کو کسی شیخ سے احادیث کے دو صحیفے اجازۃً پہنچے تھے، ایک مرتبہ وہ سفر میں تھے، کہ رستہ میں کسی منزل پر ان شیخ سے ملاقات ہوگئی، امام ترمذیؒ نے چاہا کہ جو صحیفے ان کے پاس اجازۃً پہنچے ہیں اُن کو قراءت شیخ سے حاصل کرلیں، چنانچہ شیخ سے اُن اجزاء کی قراءت کی درخواست کی، شیخ نے درخواست منظور فرمالی، اور کہا وہ اجزاء لے آئیے، امام ترمذیؒ نے اپنے محمل جا کر ان اجزاء کو اپنے سامان میں تلاش کیا تو وہ نہ مل سکے، اور پتہ چلا کہ وہ جزدان تو گھر پر رہ گئے ہیں، اور اُن کی جگہ سادے کاغذ رکھے ہوئے ہیں، بڑے پریشان ہوئے، پھر یہ ترکیب کی کہ وہی سادہ کاغذ لے کر شیخ کی خدمت میں پہنچ گئے، شیخ نے احادیث پڑھنی شروع کردیں، اور امام ترمذی سادہ کاغذ پر نظر جمائے یہ ظاہر کرتے رہے کہ لکھے ہوئے اجزاء کا شیخ کی قراءت سے موازنہ کر رہے ہیں، اچانک شیخ کی نظر سادہ کاغذ پر پڑی، تو شیخ نے ناراض ہو کر فرمایا: "اما تستحی منی"؟ اس موقع پر امام ترمذیؒ نے پورا واقعہ سُناتے ہوئے کہا کہ آپ نے جتنی احادیث سُنائی ہیں وہ سب کی سب مجھے یاد ہوگئی ہیں، شیخ نے سُنانے کا مطالبہ کیا تو امام ترمذیؒ نے من وعن تمام احادیث سُنا دیں، شیخ نے فرمایا "لعلک استظھرتھا من قبل" امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ آپ مجھے ان کے علاوہ کچھ احادیث سُنائیں، چنانچہ شیخ نے مزید چالیس احادیث سُنائیں، اور امام ترمذیؒ نے فوراً وہ من وعن دُہرادیں، شیخ یہ دیکھ کر بہت حیران ہوئے، اور فرمایا "ما رأیت مثلک"

امام ترمذیؒ کا ایک اور واقعہ مشہور ہے جو اب تک کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذرا، لیکن اپنے متعدد مشائخ سے سُنا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نابینا ہونے کے بعد ایک مرتبہ اونٹ پر سوار ہو کر حج کو تشریف لے جارہے تھے، رستہ میں ایک مقام پر انھوں نے چلتے چلتے اپنا سر جھکالیا،

---

[1] ترمذی ج ۲، ابواب المناقب، مناقب علی بن ابی طالبؓ،

اور دیگر رفقاء کو بھی ایسا کرنے کی ہدایت دی، رفقاء نے حیران ہو کر اس کی وجہ پوچھی تو امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ کیا یہاں کوئی درخت نہیں ہے؟ ساتھیوں نے انکار کیا، تو امام ترمذیؒ نے گھبرا کر قافلہ کو روکنے کا حکم دیا، اور فرمایا کہ اس کی تحقیق کرو، مجھے یاد ہے کہ عرصۂ دراز پہلے جب میں یہاں سے گذرا تھا تو اس جگہ ایک درخت تھا، جس کی شاخیں بہت جھکی ہوئی تھیں، اور جو مسافروں کے لئے بڑی پریشانی کا باعث تھا، اور سر جھکائے بغیر اس کے نیچے سے گذرنا ممکن نہ تھا، شاید اب وہ درخت کسی نے کاٹ دیا ہے، اگر واقعہ ایسا نہیں ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہاں درخت نہیں تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا حافظہ کمزور ہو چکا ہے، لہٰذا میں روایتِ حدیث کو ترک کر دوں گا، لوگوں نے اُتر کر آس پاس کے لوگوں سے تحقیق کی، تو لوگوں نے بتایا کہ واقعۃً یہاں ایک درخت تھا، چونکہ وہ مسافروں کی پریشانی کا باعث تھا اس لئے اب اسے کٹوا دیا گیا ہے،

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ اَکْمَہ یعنی مادر زاد نابینا تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ نے فرمایا کہ یہ قول درست نہیں، بلکہ وہ شروع میں نابینا نہ تھے، جیسا کہ اُن کے بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے، ہاں آخری عمر میں خشیتِ الٰہی کے غلبہ کی وجہ سے بہت روتے تھے جس کی وجہ سے بینائی جاتی رہی،

امام ترمذیؒ کی کنیت "ابو عیسیٰ" ہے، اور وہ اسی کنیت سے "جامع ترمذی" میں اپنے اقوال ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ کنیت رکھنا کہاں تک جائز ہے، مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ایک روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپؐ نے ابو عیسیٰ کنیت رکھنے سے منع فرمایا، جس کی وجہ آپؐ نے یہ بیان فرمائی کہ عیسیٰؑ کا کوئی باپ نہیں تھا، اور اس کنیت سے فسادِ عقیدہ کا شبہ ہوتا ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت کیوں اختیار کی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کو ممانعت والی حدیث نہیں پہنچی ہوگی، لیکن یہ بات بہت مستبعد ہے، کہ امام ترمذیؒ جیسے حافظِ حدیث سے ایسی معروف حدیث پوشیدہ رہ گئی ہو، اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ممانعت خلافِ اَولیٰ پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر، لیکن اس پر بھی شبہ ہوتا ہے کہ اہلِ تقویٰ کے نزدیک ناجائز اور خلافِ اَولیٰ دونوں قسم کے افعال متروک ہونے میں برابر ہوتے ہیں، اور امام ترمذیؒ ورع و تقویٰ کے جس مقام پر تھے اس سے یہ بعید ہے کہ انھوں نے بلا وجہ اس خلافِ اَولیٰ کا ارتکاب کیا ہو، بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ نہی تنزیہی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ نے اس میں

کوئی حرج نہیں سمجھا، لیکن یہ بات بھی امام ترمذیؒ کے ورع و تقویٰ سے بعید ہے، اس لئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اور اس میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ انھوں نے اپنی کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی، حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا، تو حضرت مغیرہؓ نے فرمایا کہ میں نے یہ کنیت حضور علیہ السلام کی حیاتِ طیبہ میں اختیار کی تھی، آپؐ کو اس کا علم تھا، لیکن آپؐ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی،

اس حدیث کی بناء پر امام ترمذیؒ کا مسلک یہ ہوگا کہ یہ کنیت رکھنا ابتداءِ اسلام میں فسادِ عقیدہ سے بچنے کے لئے ممنوع تھا، گویا کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ممانعت والی حدیث اسلام کے ابتدائی دَور پر محمول ہے، پھر اسلامی عقائد کے راسخ ہوجانے کے بعد یہ ممانعت بھی ختم ہوگئی، چنانچہ جواز کا حکم حضرت شعبہؓ کی حدیث سے معلوم ہوا،

امام ترمذیؒ کے بارے میں اُن کے معاصرین اور بعد کے علماء نے زبردست توصیفی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، جو صاحب "تحفۃ الاحوذیؒ" نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کئے ہیں،

امام ترمذیؒ کی تین کتب آجتک ان کی یادگار چلی آرہی ہیں، ایک "جامع ترمذی"، دوسری کتاب "الشمائل" تیسری کتاب "العلل" اس کے علاوہ ابن ندیمؒ نے "فہرست" میں نقل کیا ہے، کہ انھوں نے ایک کتاب "تاریخ" بھی لکھی تھی، اور حافظ ابن کثیرؒ نے "البدایہ والنہایہ" میں امام ترمذیؒ کے ترجمہ کے تحت اُن کی ایک تفسیر کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن اُن کی یہ تفسیر اور تاریخ اب نایاب ہیں،

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ "ترمذی" کے نام سے تین بزرگ معروف ہیں، ایک ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی صاحب الجامع جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا، دوسرے ابو الحسین محمد بن الحسین الترمذی، یہ بھی جلیل القدر محدثین میں سے ہیں، اور بخاری میں اُن کی ایک روایت موجود ہے، تیسرے امام حکیم ترمذیؒ جو صوفی اور مؤذن تھے، اور جن کی کتاب "نوادر الاصول" کا تذکرہ پیچھے گذرا کہ وہ زیادہ تر احادیثِ ضعیفہ پر مشتمل ہے، واللہ اعلم،

جامع ترمذی اور اُس کی خصوصیات

امام ترمذیؒ کی جامع ترمذی معروف اور غیر مختلف فیہ کتاب ہے، اسے پوری اُمت نے باتفاق صحاحِ ستہ میں شامل سمجھا ہے، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے

جامع ترمذیؒ تالیف کرنے کے بعد اسے خراسان، حجاز، مصر اور شام کے علماء کے پاس پیش کیا، جب ان تمام علماء نے اسے پسند کیا اور اس کی تحسین کی تب اس کی عمومی اشاعت فرمائی، اور خود امام ترمذیؒ کا قول ہے "مَن کان عندہٗ ھٰذا الکتاب الجامع فکأنّ عندہٗ نبیًّا یتکلّم"

اس کتاب میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو کسی اور کتاب کو حاصل نہیں،

(۱) یہ کتاب بیک وقت جامع بھی ہے اور سنن بھی، اس لئے کہ اسے فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے،

(۲) اس کتاب میں بخاری شریف کی نسبت احادیث کا تکرار بہت کم ہے۔

(۳) اس میں امام ترمذیؒ نے تمام فقہاء کے بنیادی مستدلات کو جمع کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے جدا باب قائم کیا ہے،

(۴) ہر باب میں امام ترمذیؒ نے فقہاء کے مذاہب بالالتزام بیان کئے ہیں، جس کی وجہ سے یہ کتاب حدیث کے ساتھ فقہ کا بھی قابلِ قدر ذخیرہ بن گئی ہے،

(۵) امام ترمذیؒ ہر حدیث کے بارے میں اس کا درجۂ استناد بھی بتاتے ہیں، اور سند کی کمزوریوں کی تفصیل کے ساتھ نشاندہی کرتے ہیں،

(۶) ہر باب میں امام ترمذیؒ ایک یا دو تین احادیث ذکر کرتے ہیں، اور ان احادیث کا انتخاب کرتے ہیں جو عموماً دوسرے ائمہ نے نہیں نکالیں، لیکن ساتھ ہی "وفی الباب عن فلان وفلان" کہہ کر اُن احادیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جو اس باب میں آسکتی ہیں چنانچہ بہت سے علماء نے صرف امام ترمذیؒ کی "وفی الباب" کی تخریج پر مستقل کتابیں لکھی ہیں،

(۷) اگر حدیث طویل ہو تو امام ترمذیؒ عموماً اس میں سے صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو باب سے متعلق ہو، اسی لئے ترمذی کی احادیث مختصر اور چھوٹی ہیں، اور انھیں یاد رکھنا آسان ہے،

(۸) اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی علت یا اضطراب ہو تو امام ترمذیؒ اس کی مفصل تشریح فرماتے ہیں،

(۹) امام ترمذیؒ کا معمول ہے کہ وہ مشتبہ راویوں کا تعارف بھی کراتے ہیں، بالخصوص جو راوی نام سے مشہور ہیں اُن کی کنیت اور جو کنیت سے مشہور ہیں اُن کا نام بیان فرماتے ہیں، تاکہ اشتباہ باقی نہ رہے، اور بعض اوقات اس پر بھی بحث کرتے ہیں کہ راوی کا مروی عنہ

سے سماع ثابت ہے یا نہیں،

(۱۰) جامع ترمذی کی ترتیب بہت آسان اور اس کے تراجم ابواب نہایت سہل ہیں، اور اس سے حدیث کا تلاش کرنا بہت آسان ہے،

(۱۱) اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کی تمام احادیث کسی نہ کسی فقیہ کے ہاں معمول بہ ہیں، صرف دو حدیثوں کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کسی کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں، ایک بغیر عذر کے جمع بین الصلوٰتین کے سلسلہ میں[1]، اور دوسری شارب خمر کے قتل کے سلسلہ میں[2]، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں یہ دونوں حدیثیں بھی معمول بہ ہیں کیونکہ احناف پہلی حدیث کو جمع صوری پر اور دوسری حدیث کو سیاست پر محمول کرتے ہیں،

(۱۲) اگرچہ عام طور سے جامع ترمذی کو صحت کے اعتبار سے نسائی اور ابوداؤد کے بعد سمجھا جاتا ہے، لیکن حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں اس کو صحاح ستہ میں صحیحین کے بعد سب سے اعلیٰ مقام دیا ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب التہذیب" میں صحاح ستہ کے جو رموز مقرر کئے ہیں ان میں اسے ابوداؤد اور نسائی کے درمیان رکھا ہے، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ جامع ترمذی کو صحیحین کے بعد سب سے اعلیٰ مقام ملنا چاہئے تھا، لیکن اس کا رتبہ اس لئے گھٹ گیا کہ اس میں مصلوب اور کلبی جیسے راویوں کی روایات آگئیں، لیکن اگر امام ترمذیؒ کے طرز عمل کو دیکھا جائے تو صاحب "کشف الظنون" ہی کی رائے زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ جامع ترمذی میں ضعیف راویوں کی روایات بھی اگرچہ آئی ہیں، لیکن ایسے مقامات پر امام ترمذیؒ نے ان روایات کے ضعف پر تنبیہ بھی فرمادی ہے، اس لئے ترمذی میں آنے والی روایات ضعیفہ بے خطر طریقہ پر آئی ہیں، اس لئے یہ ایک بے خطر کتاب ہے چنانچہ امام ابوبکر حازمیؒ نے "شروط الائمۃ الخمسۃ" میں لکھا ہے کہ ترمذیؒ کی شرط امام ابوداؤدؒ کے مقابلہ میں ابلغ ہے، کیونکہ وہ حدیث کے ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں، "فیصیر الحدیث عندہ من باب الشواہد والمتابعات" اور ابوداؤد وغیرہ میں اس درجہ کا التزام نہیں[3]،

---

[1] ترمذی ج ۱ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوٰتین،

[2] ترمذی ج ۱، ابواب الحدود باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ ۱۲

[3] وقال العلامۃ الکوثریؒ فی تعلیقہ علی شروط الحازمیؒ "وقد اعترض علی الترمذی بانہ فی غالب الابواب یبدأ بالاحادیث الغریبۃ الاسناد غالباً ولیس ذلک بعیب فانہ رحمہ اللہ یبین مافیہا من العلل ولہذا تجد النسائی اذا استوعب طرق الحدیث بدأ بما ہو غلط ثم یذکر بعد ذلک الصواب المخالف لہ وأما ابوداؤد فکانت عنایتہ بالمتون اکثر ولہذا یذکر الطرق واختلافہا والزیادات المذکورۃ فی بعضہا دون بعض فکانت عنایتہ بفقہ الحدیث اکثر فلہذا یبدأ بالصحیح من الاسانید وربما لم یذکر الاسناد المعلل بالکلیۃ، (تعلیق شروط الائمۃ الخمسۃ ص ۴۴) ۱۲

(۱۳) صحاح ستّہ کی تدریس میں اس کتاب کو اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں مقام حاصل ہے کہ اکابر علماء خاص طور سے علماءِ دیوبند فقہ اور حدیث کے جملہ تفصیلی مباحث سب سے زیادہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں، اور اس خصوصیت میں یہ کتاب صحیح بخاری کے ہمسر اور بعض شیوخِ حدیث کے طریقۂ تدریس میں اس سے بھی زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہے، بلاشبہ ان خصوصیات میں مروّجہ کتبِ حدیث میں کوئی کتاب جامع ترمذی کے برابر نہیں،

امام ترمذیؒ کی تصحیح و تحسین:

بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کو تصحیح و تحسین کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساہل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس وجہ سے اُن کی تصحیح اور تحسین کا کوئی اعتبار نہیں، اس کی وجہ حافظ ذہبیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام ترمذیؒ نے ایسی بعض احادیث کو صحیح قرار دیدیا ہے جن کے راوی ضعیف ہیں، اور بعض ایسی روایتوں کو حسن قرار دیا ہے جن کے راوی مجہول ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسے مقامات بہت کم ہیں، احقر نے جستجو کی تو پوری جامع میں بمشکل دس یا بارہ مقامات ایسے ہیں جہاں امام ترمذیؒ نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک وہ ضعیف ہے، جہاں تک مجاہیل کی روایت کو حسن قرار دینے کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کے نزدیک مجہول نہ ہوں، اور انھیں اُن راویوں کے بارے میں تحقیق ہو گئی ہو، نیز امام ترمذیؒ کی یہ عادت ہے کہ وہ ایسی حدیث کو جس میں کوئی راوی ضعیف ہو یا اس حدیث میں انقطاع پایا جارہا ہو اسے تعدّدِ طرق کی بناء پر اسے حسن قرار دیتے ہیں، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تعدّدِ طرق کی بناء پر حدیث ضعیف حسن لغیرہ بن جاتی ہے، لہٰذا امام ترمذیؒ کی تحسین کے قابلِ اعتراض مقامات معدودے چند ہیں، اُن کی بناء پر امام ترمذیؒ کو علی الاطلاق متساہل قرار دینا اور حاکم کی صف میں لاکھڑا کرنا انصاف سے بعید ہے، بالخصوص جبکہ اُن مقامات پر بھی تاویل ممکن ہے، اور جبکہ یہ بات طے ہو چکی ہے کہ تصحیح یا تضعیف ایک امر اجتہادی ہے، جس میں محدّثین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں ہاں یہ درست ہے کہ اگر کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں امام ترمذیؒ متفرّد ہوں اور دوسرے تمام ائمہ سے اس کی تضعیف منقول ہو تو اس صورت میں جمہور کے قول کا اعتبار کرنا چاہیے،

جامع ترمذی اور موضوع احادیث؛

اس میں کلام ہوا ہے کہ جامع ترمذی میں کوئی حدیث موضوع بھی ہے یا نہیں؟ علامہ ابن الجوزیؒ نے "موضوعات کبریٰ" میں ترمذی کی تیئیس[۲۳] احادیث کو موضوع بتلایا ہے، لیکن پیچھے معلوم ہو چکا ہے کہ ابن الجوزیؒ اس معاملہ میں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں، اور انھوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری بروایت حماد شاکر کی ایک ایک حدیث کو بھی موضوع کہہ دیا ہے، لہٰذا تحقیقی بات یہ ہے کہ جامع ترمذی کی کوئی حدیث موضوع نہیں ہے،

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "القول الحسن فی الذب عن السنن" میں ان تمام روایات کی تحقیق کی ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انہیں موضوع قرار دیا ہے، اس کتاب میں انھوں نے ترمذی کی اُن تیئیس[۲۳] احادیث پر بھی کلام کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی موضوع قرار دینا درست نہیں، (ملخص من مقدمۃ تحفۃ الاحوذی ص ۱۸۰ و ۱۸۱)

جامع ترمذی کی شروح؛

جامع ترمذی کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی مقبولیت بخشی، چنانچہ اس کی متعدد تجریدات، مستخرجات اور حواشی لکھے گئے، جن میں سے چند کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:۔

(۱) "عارضۃ الاحوذی بشرح جامع الترمذی" یہ قاضی ابوبکر ابن العربی کی تصنیف ہے، جو مالکیہ کے جلیل القدر فقہاء و محدثین میں سے ہیں، اور "احکام القرآن" اور "العواصم من القواصم" وغیرہ کے مصنف ہیں، یہ شرح متقدمین کے طریقہ پر مختصر ہے، لیکن بہت سے علمی فوائد پر مشتمل ہے، بعد کی شروح ترمذی کے لئے مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے، حافظ ابن حجرؒ وغیرہ بھی اس کا بکثرت حوالہ دیتے ہیں،

(۲) "شرح ابن سید النّاس" علامہ ابن سید الناس آٹھویں نویں صدی ہجری کے مصنف ہیں، جن کی کتاب "عیون الاثر" سیرت طیبہ کے موضوع پر مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے، اُن کے بارے میں قاضی شوکانیؒ نے "البدر الطالع فی اعیان القرن التاسع" میں اور حافظ ابن حجرؒ نے "الدرر الکامنۃ فی رجال المئۃ الثامنۃ" میں نیز حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے ترمذی کی ایک مفصل شرح لکھنی شروع کی تھی، لیکن ابھی تقریباً دس جلدیں لکھ پائے تھے

اور ایک تلث کتاب باقی تھی کہ وفات ہوگئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اپنی شرح کو علوم حدیث تک محدود رکھتے تو یہ مکمل ہوجاتی، لیکن اس میں انھوں نے بہت سے علوم وفنون کو جمع کرنا شروع کیا، اس لئے عمر ساتھ نہ دے سکی، پھر بعد میں حافظ زین الدین عراقیؒ نے جو حافظ ابن حجرؒ کے استاذ ہیں اس شرح کو مکمل کرنا شروع کیا، لیکن علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق وہ بھی تکمیل نہ کرسکے، لہٰذا یہ مفصل شرح کبھی طبع اور شائع نہ ہوسکی،

(۳) "شرح ابن الملقن" یہ علامہ سراج الدین ابن الملقن کی تصنیف ہی، جو علماء شافعیہ میں سے ہیں، اور ساتویں صدی کے بزرگ ہیں، اس شرح کا تذکرہ بھی قاضی شوکانیؒ نے "البدر الطالع فی اعیان القرن السابع" میں کیا ہے، اس شرح کا اصل نام "نفع الشذی علی جامع الترمذی" ہے، اور اس میں صرف اُن احادیث کی شرح کی گئی ہے جو ترمذی میں صحیحین اور ابوداؤد سے زائد ہیں،

(۴) "شرح الحافظ ابن حجر" حافظ ابن حجرؒ نے بھی ترمذی کی ایک شرح لکھی تھی، چنانچہ "فتح الباری" میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی معروف حدیث "اتی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم سباطۃ قومٍ الخ کی شرح کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ میں نے جامع ترمذی پر ایک شرح لکھی ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ بول قائماً کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ کی یہ شرح نایاب ہے،

(۵) "شرح البلقینی" جس کا نام "العرف الشذی علی جامع الترمذی" ہے، یہ علامہ عمر بن رسلان البلقینیؒ کی تصنیف ہی، جو مشہور فقہاء شافعیہ میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ کے استاذ ہیں،

(۶) "شرح الحافظ ابن رجب البغدادی الحنبلیؒ" یہ مشہور حنبلی محدث اور فقیہ ہیں، اور "طبقات الحنابلہ" کے مصنف ہیں،

(۷) "قوت المغتذی" یہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی نہایت مختصر شرح ہے، اور ہندوستان کے متعدد نسخ ترمذی کے حاشیہ پر چڑھی ہوئی ہے،

(۸) "شرح العلامۃ طاہر پٹنی الگجراتی" انھوں نے "مجمع بحار الانوار"[۱] میں حدیث "اللّٰھم انی اعوذبک من الخبث والخبائث" کی شرح کے تحت تذکرہ کیا ہے کہ میں نے ترمذی کا ایک حاشیہ لکھاہے،

(۹) "شرح السندھی" یہ علامہ ابوطیب سندھیؒ کی تصنیف ہے، اور مصر سے شائع ہوچکی ہے،

---

[۱] جلد ۲ (طبع حیدرآباد دکن) ص ۴ تحت تشریح لفظ "خبث" ۱۲

(۱۰) "شرح العلامۃ سراج الدین السرھندی" ان کی شرح بھی مصر ہی سے شائع ہو چکی ہے،

(۱۱) "تحفۃ الاحوذی" یہ قاضی عبد الرحمن مبارک پوری کی تصنیف ہے جو اہلِ حدیث کے بلند پایہ عالم ہیں، انھوں نے ایک ضخیم جلد میں اس شرح کا مقدمہ بھی لکھا ہے، جو علمِ حدیث سے متعلق عمدہ مباحث پر مشتمل ہے، اس شرح میں انھوں نے حنفیہ کی خوب تردید کی ہے، اور بسا اوقات حدودِ انصاف سے تجاوز کیا ہے، ان کا مآخذ زیادہ تر شوکانی کی "نیل الاوطار" ہے، اگر اس شرح میں سے حنفیہ کے خلاف تعصب کو نکال دیا جائے تو حلِّ کتاب کے نقطۂ نظر سے یہ بہت اچھی شرح ہے،

(۱۲) "الکوکبُ الدّرّیُ علیٰ جامع الترمذیُ" یہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے ان کے شاگرد رشید حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلویؒ نے ضبط کیا ہے، اور ان کے صاحبزادے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس پر مفید حواشی لکھے ہیں، بلاشبہ حلِّ ترمذی کے نقطۂ نظر سے یہ کتاب دریا بکوزہ کا مصداق ہے، اس میں مختصر جامع اور تشفی بخش تشریحات بھی ہیں، اور علم و معرفت، تحقیق و تدقیق کے خزانے بھی، یہ ترمذی کی انتہائی بہترین اور مختصر شرح ہے، اس کا صحیح اندازہ جب ہوتا ہے جب انسان مطوّلات کے مطالعہ کے بعد اس کا مطالعہ کرے، خاص طور سے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کے حواشی نے اس کے منافع کو دوچند کر دیا ہے،

(۱۳) "الوردُ الشّذی" یہ حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحبؒ کی تقریر ترمذی ہے لیکن بغایت مختصر ہے،

(۱۴) "اللّباب فی شرح قول الترمذی وفی الباب" یہ حافظ ابن حجرؒ کی تالیف ہے، اور اس میں انھوں نے ان احادیث کی تخریج کی ہے جن کی طرف امام ترمذیؒ .... "وفی الباب" کہہ کر اشارہ فرماتے ہیں،

(۱۵) "العرف الشّذی تقریر جامع الترمذی" یہ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے مولانا چراغ محمد صاحبؒ نے درس میں ضبط کیا ہے، اگرچہ یہ خاصی جامع تقریر ہے، لیکن اس میں ضبط کی غلطیاں رہ گئی ہیں، کیونکہ حضرت شاہ صاحبؒ ... اس پر نظر نہ فرما سکے، اسی لئے اس میں حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم کا احاطہ نہیں ہو سکا،

(۱۶) "معارف السنن" یہ حضرت کشمیریؒ کے شاگردِ خاص حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحبؒ کی تالیف ہے، اصل میں انھوں نے "العرف الشذی" کو درست کرنے اور اس کا تدارک کرنے کے لئے یہ کتاب لکھنی شروع کی تھی، لیکن رفتہ رفتہ اُس نے ...... ایک مستقل تصنیف اور شرح کی حیثیت ختیار کرلی، اس میں انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو بنیاد بنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ اپنی تحقیق اور مطالعہ سے بے شمار مباحث کا اضافہ کیا ہے، اس کی عبارت انتہائی شگفتہ اور کلام بڑی حد تک منضبط ہے، جو دوسری شروح حدیث میں بہت کمیاب ہے، آجکل ترمذی کی جتنی شروح دستیاب ہیں ان میں سب سے زیادہ مفصل اور جامع شرح ہے، ـــــ لیکن یہ چھ جلدوں میں صرف کتاب الحج تک پہنچ سکی ہے، ان شروح کے علاوہ ترمذی پر تجریدیں اور مستخرجات بھی لکھی گئی ہیں، جن کی تفصیل مولانا مبارک پوریؒ نے "مقدمہ تحفۃ الاحوذی" میں بیان کی ہے[۱]، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب،

عہدِ حاضر میں اسنادِ حدیث

جب سے صحاح ستہ اور احادیث کے دوسرے مجموعے مدوّن ہوکر دنیا میں پھیلے ہیں، اور ان کے مصنفین کی طرف نسبت تواتر کی حد تک پہنچ گئی ہے اس وقت سے روایتِ حدیث کا یہ طریقہ کہ حدیث بیان کرنے والا اپنے آپ سے رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام واسطوں کو بیان کرے متروک ہوچکا ہے، اور اب اس کی زیادہ ضرورت بھی نہیں رہی، صرف حدیث کی کتاب کا حوالہ دیدینا کافی ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ کتابیں تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہیں، لیکن سلسلۂ اسناد کو باقی رکھنے اور تبرک کی خاطر اکابر میں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ ان کتبِ حدیث کی اسناد بھی محفوظ رکھتے ہیں، یہ طریقہ زیادہ قابلِ اعتماد بھی ہے اور باعثِ برکت بھی، چنانچہ ہر دور کے مشائخِ حدیث

---

[۱] ذکر صاحب کشف الظنون ثلاث مختصرات لجامع الترمذی منہا مختصر الجامع لنجم الدین محمد بن عقیل البالسی الشافعی المتوفی ۷۲۹ھ ومنہا مختصر لنجم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی الحنبلی المتوفی ۷۱۰ھ ومنہا منہ حدیث منتقاۃ منہ عوالی للحافظ صلاح الدین خلیل بن کیکلائی العلائی،

وذکر السیوطی فی التدریب انہ لایختص المستخرج بالصحیحین فقد استخرج محمد بن عبد الملک بن ایمن علی سنن ابی داؤد وابو علی الطوسی علی الترمذی ۱۲ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی، ص۱۹۰)

ان کتابوں کے مصنفین تک اپنے سلسلۂ سند کو محفوظ بھی رکھتے ہیں، اور ساتھ ہی اس بات کی بھی کوشش کرتے ہیں کہ ان مصنفین تک واسطوں کی تعداد کم سے کم ہو تاکہ اپنی سند زیادہ سے زیادہ عالی ہوسکے، پھر بڑے مشائخ کے یہاں یہ بھی معمول رہا ہے کہ وہ مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسناد کے متعدد طرق کو ایک رسالہ کی صورت میں مرتب کر دیتے ہیں جسے اصطلاح میں "ثبت" کہا جاتا ہے، پھر اختصار کی خاطر شیخ تلمیذ کو صرف ثبت کی اجازت دیدے، تو تمام کتب حدیث کی اجازت اُسے حاصل ہوجاتی ہے، ہمارے زمانہ میں صحاح ستہ کے مؤلفین تک ہماری سندوں کا مدار حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددیؒ پر ہے،.......... اور انھوں نے مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسانید کے تمام طرق ایک رسالہ میں جمع کر دیئے ہیں، جو "الیانع الجنی" کے نام سے چھپا ہوا ہے، پھر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ میں تمام اکابر دیوبند کی اسانید حضرت شاہ عبدالغنیؒ تک پہنچا کر جمع کر دی ہیں، جس کا نام "الازدیاد السنی علی الیانع الجنی" ہے، جو مکتبہ دارالعلوم کراچی سے چھپ چکا ہے،

ہماری اسانید؛

احقر کو جامع ترمذی اور دوسری کتب حدیث کی اجازت کئی شیوخ سے حاصل ہے، ان طرق کا بالآخر مدار حضرت شاہ محمد اسحٰقؒ ہیں، حضرت شاہ اسحٰقؒ سے آگے کی سند خود کتاب میں موجود ہے، اس لئے صرف حضرت شاہ اسحٰق صاحبؒ تک اپنی سند کے چند طریقے درج ذیل ہیں:۔

(۱) احقر کا سب سے عالی طریق یہ ہے:۔ اجازنی الشیخ محمد حسن محمد المشاط بالاجازۃ العامّۃ عن السیّد محمد بن جعفر القطانی عن الاستاذ ابی العباس احمد بن احمد البُنانی الفاسی والشیخ ابوجیدۃ ابن الکبیر بن المجذوب الفاسی الفھروی والشیخ حبیب الرحمٰن الکاظمی الھندی نزیل المدینۃ المنورۃ والشیخ عبدالحق بن الشاہ محمد الھندی نزیل مکۃ والشیخ ابی الحسن علی بن ظاھر الوتری کلھم یروون عن الشیخ عبدالغنی المجددی الدھلوی صاحب "الیانع الجنی"۔ سند سے ظاہر ہے کہ شیخ محمد حسن المشاط المالکی مدظلہ، حضرت شاہ عبدالغنی کے صرف دو واسطوں سے شاگرد ہیں، احقر نے باقی کتب حدیث کی اجازت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے حرم مکہ میں سنن نسائی کا کچھ حصہ درساً پڑھا، شیخ مشاط کی اسانید اُن کے

مطبوعہ "ثبت" الارشاد الی معرفۃ الثبت" میں موجود ہیں،

(۲) احقر نے جامع ترمذی درساً حضرت مولانا سلیم اللہ صاحب مدظلہم سے پڑھی، اور انھوں نے حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی رح سے اور انھوں نے حضرت شیخ الہند رح سے اور ان کو عام کتب حدیث کی اجازت حضرت شاہ عبد الغنی مجددی سے براہِ راست بھی حاصل ہے، اور حضرت مولانا گنگوہی رح اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رح کے واسطہ سے بھی، نیز حضرت شیخ الہند رح کو حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رح، حضرت مولانا محمد مظہر نانوتوی رح اور حضرت مولانا قاری عبد الرحمٰن رحمہم اللہ سے بھی اجازت حاصل ہے، اور یہ تینوں حضرت شاہ محمد اسحٰق رح سے روایت کرتے ہیں،

(۳) میں نے شمائل ترمذی مکمل، مؤطا امام مالک رح کا کچھ حصہ قراءۃً اور باقی کتب حدیث اجازۃً اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ سے حاصل کیں، اور انھوں نے حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رح سے جامع ترمذی اور شمائل ترمذی کا درس لیا، اور وہ حضرت شیخ الہند رح کے شاگرد ہیں، نیز حضرت شاہ صاحب رح کو علامہ حسین الجسر الطرابلسی مصنفِ "حصونِ حمیدیہ" سے بھی اجازت حاصل ہے، اور امام ابو جعفر الطحاوی تک اُن کی سند ان کے "ثبت" میں موجود ہے،

(۴) احقر کو تمام کتب کی اجازتِ عامہ حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رح سے براہِ راست بھی حاصل ہے، جن کی اسانید ان کے "ثبت" میں موجود ہیں،

(۵) احقر کو تمام کتبِ حدیث کی اجازتِ عامہ حلب کے علامہ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ حلبی سے بھی حاصل ہے، وہ شام کے مشہور محدث شیخ الاسلام علامہ محمد زاہد الکوثری رح کے شاگرد ہیں، علامہ کوثری رح کی اسانید ان کے "ثبت" میں موجود ہیں،

(۶) احقر کو تمام کتبِ حدیث کی اجازتِ عامہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم سے بھی حاصل ہے، جو مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رح کے شاگرد ہیں،

حدیث مسلسل بالاوّلیۃ،

متقدمین کے یہاں یہ معمول تھا اور بلادِ عربیہ میں اب تک ہے کہ اساتذۂ حدیث شاگرد کو حدیث کا درس شروع کراتے وقت سب سے پہلے ایک خاص حدیث پڑھاتے ہیں، جس کو "حدیث مسلسل بالاوّلیۃ" کہا جاتا ہے، کیونکہ ہم سے لے کر سفیان بن عیینہ تک ہر شیخ نے یہ حدیث اپنے شاگرد کو سب سے پہلے پڑھائی، اگرچہ یہ حدیث متعدد کتبِ حدیث میں موجود ہے، اور اُن کتب کی اسناد کے ساتھ

اس حدیث کی اسناد بھی وابستہ ہے، لیکن تبرّکاً اس کو الگ سندِ متصل سے پڑھا جاتا ہے، یہ حدیث میں نے شیخ حسن المشاط مالکی مدظلہم سے حرم مکہ مکرمہ میں اوّلیت کے التزام کے ساتھ حاصل کی، چنانچہ تبرکاً میں بھی اپنے درس کا آغاز اسی حدیث سے کیا کرتا ہوں،

اس حدیث سے متعلق میری سند یہ ہے :۔

اخبرنی بہ الشیخ محمّد حسن المشاط مالکی عن الشیخ حمدان وعن الشیخ محمّد ہاشم وغیر واحد قال ھو اول حدیث سمعتہ منھم عن الشیخ محمد فالح المھنوی وھو اوّل قال المھنوی انبأنا بہ السیّد محمّد علی انبأنا بہ ابو حفص العطّار وھو اوّل، انا ابو الحسن علی بن عبد البر الوُنانی الشافعیؒ وھو اوّل، انا البرھان ابراھیم بن محمّد النمروسی وھو اوّل، عن الامام عید بن علی النمرسی وھو اوّل عن الامام عبد اللہ بن سالم البصری وھو اوّل عن الشمس البابلی وھو اول عن الشھاب احمد بن محمّد الشلوی وھو اوّل، انا الجمال یوسف بن زکریا وھو اوّل، انا البرھان ابراھیم القلقشندی وھو اوّل، انا العباس احمد بن محمّد المقدسی الشھیر بالواسطی وھو اوّل انا الخطیب صدر الدین محمّد بن محمّد المیدومی وھو اوّل، انا النجیب عبد اللطیف بن عبد المنعم الحرّانی وھو اوّل قال اخبرنا الحافظ ابو الفرج عبد الرّحمٰن بن علی الجوزی وھو اوّل انا ابو سعید اسماعیل بن ابی صالح وھو اوّل انا والدی ابو صالح احمد بن عبد الملک المؤذّن وھو اوّل، ثنا محمّد بن زیّان بن محمش وھو اوّل انا ابو حامد احمد بن محمّد بن یحییٰ بن بلال البزّاز وھو اوّل عن عبد الرّحمٰن بن بشر وھو اوّل، انا سفیان بن عیینہ وھو اوّل والیہ انتھی التسلسل عن عمرو بن دینار عن ابی قابوس مولیٰ عبد اللہ بن عمرو بن العاص عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنھم قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم الرّاحمون یرحمھم الرّحمٰن تبارک وتعالیٰ ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السّماء،

اسی حدیث پاک پر ہم اس مقدمہ کو ختم کرتے ہیں، وآخر دعوانا ان الحمد للہ ربّ العالمین،

ضبطھا ورتّبھا احقر تلامذۃ الشیخ ادام اللہ اقبالہ رشید اشرف عفی عنہ
۷ من شعبان المعظم سنہ ۱۳۹۸ھ بیوم الجمعۃ المبارک،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ سے کیا ہے، اور حمد وصلوٰۃ ذکر نہیں کی، اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رسائل ومکاتیب کی اقتدار مقصود ہے، کیونکہ وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتے ہیں، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کا جو خط قرآن میں منقول ہے وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے، اور اس طرح اس حدیث پر بھی عمل ہو جاتا ہے جس میں ارشاد ہے کہ "کل امرٍ ذی بالٍ لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو اقطع"

الکلام علی حدیث التسمیۃ والتحمید،

یہ حدیث عام طور سے لوگوں میں بہت مشہور ہے، لیکن اس کی اسنادی حیثیت پر محدثین نے طویل بحثیں کی ہیں، اور حافظ شمس الدین سخاویؒ نے ایک پورا رسالہ صرف اسی حدیث کی تحقیق کے لئے لکھا ہے، یہاں اس حدیث کے بارے میں چند ضروری باتیں سمجھ لینی ضروری ہیں، اس حدیث پر دو حیثیتوں سے کلام ہوا ہے، ایک اس کی روایتی حیثیت پر دوسرے اس کی معنوی حیثیت پر،

جہاں تک اس کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی سَنَد اور مَتن دونوں میں اضطراب پایا جاتا ہے،

متن کا اضطراب یہ ہے کہ حافظ عبد القادر رہاویؒ نے اپنی اربعین میں اس کے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "کل امرٍ ذی بالٍ لا یبدأ فیہ ببسم اللہ وبذکر اللہ فھو اقطع" اور امام ابوداؤد نے سنن میں اور ابن السنیؒ نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں اس حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فھو اجذم"[2] حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور طریق سے اس کی تخریج

---

[1] قال ابن قتیبۃؒ "تکتب بسم اللہ" اذا افتتحت بھا کتابا او ابتدأت بھا کلاما بغیر الف لانھا کثرت فی ہذہ الحال علی الالسنۃ فحذفت الالف استخفافاً، فاذا توسطت کلاماً اثبتّ فیھا الفا، نحو "ابدأ باسم اللہ" و "اختم باسم اللہ" قال اللہ عزوجل "اقرأ باسم ربک" و "فسبح باسم ربک العظیم" وکذلک کتبت فی المصاحف فی الحالین مبتدأۃ ومتوسطۃ ۱۲ (ادب الکاتب لابن قتیبۃ، ص ۱۸۴ باب الف الوصل فی الاسماء، طبع مصر ۱۳۰۰ھ)

[2] کتاب الاذکار للنووی ص ۲۰۷، کتاب اذکار النکاح باب ما یقول من جاء یخطب امرأۃ من اھلھا لنفساد غیرہ

کرتے ہوئے یہ الفاظ بھی نقل کئے ہیں "کل کلام لا یبدأ فیہ بالشہادۃ فہو اجذم" اور ابن ماجہؒ اپنی سنن میں ابواب النکاح باب خطبۃ النکاح ص ۱۳۶ میں، ابن حبان اور ابو عوانہ نے اپنی اپنی صحیح میں یہ الفاظ روایت کئے ہیں کہ "کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بالحمد اقطع" (واللفظ لابن ماجہ) اور مسند احمد ج ۲ ص ۳۵۹ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل کلام او امر ذی بال لا یفتح بذکر اللہ عزوجل فہو ابتر او اقطع" خلاصہ یہ کہ بعض روایات میں بسم اللہ سے شروع کرنا مذکور ہے، بعض میں ذکر اللہ سے، بعض میں حمد سے، بعض میں شہادت سے،

اور سند کا اضطراب یہ ہے کہ بعض طُرق میں یہ حدیث موصولاً مروی ہے اور بعض میں مرسلاً پھر جن طُرق میں موصول ہے ان میں سے بعض مثلاً حافظ عبد القادر رہاویؒ اسے حضرت کعبؓ سے روایت کرتے ہیں اور باقی تمام محدّثین حضرت ابو ہریرہؓ سے، معنوی لحاظ سے اس حدیث پر یہ کلام ہوا ہے کہ اگر ابتدار بسم اللہ سے ہو تو حمد سے نہیں ہو سکتی، اور اگر حمد سے ہو تو بسم اللہ سے نہیں ہو سکتی، پھر اس روایت پر تمام الفاظ کے ساتھ کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

اسی طرح اس حدیث کی اسنادی حیثیت میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے کہ اس حدیث کو صحیح قرار دیا جائے یا ضعیف، علماء کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح و تحسین کی ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں اس کی تصحیح کی ہے، لیکن بعض حضرات محدّثین نے اس کی تضعیف کی ہے، اور تضعیف کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اوّل تو اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، لفظاً بھی معنًی بھی، جس کی تشریح اوپر گذری، دوسرے اس حدیث کے تمام طُرق کا مدار قرۃ بن عبد الرحمٰن راوی پر ہے، جن کی تضعیف کی گئی ہے، لیکن تصحیح اور تحسین کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ جہاں تک قرۃ بن عبد الرحمٰن کے ضعف کا تعلق ہے وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے بے شک اُن کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض محدّثین نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے، بلکہ ان کو "اثبت الناس فی الزہری" بھی کہا گیا ہے، یعنی یہ زہری کی روایات میں سب سے زیادہ قابلِ اعتماد ہیں،

رہا اضطرابِ سند کا معاملہ سو اس میں بھی تطبیق ممکن ہے یعنی یہ عین ممکن ہے کہ یہ حدیث حضرت کعبؓ سے بھی منقول ہو، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی، نیز اسے موصولاً اور مرسلاً دونوں طرح روایت کیا گیا ہو، اور چونکہ حدیث مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے، اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیا جا سکتا،

اب، صرف اضطرابِ متن اور اضطرابِ معنی کا معاملہ رہ جاتا ہے، اس کو رفع کرنے کی بھی متعدد کوششیں کی گئی ہیں، عام طور سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابتدار کی تین قسمیں ہیں، حقیقی، عرفی، اور اضافی، جس روایت میں بسم اللہ کے الفاظ ہیں اس میں ابتداءِ حقیقی مراد ہے، اور جس روایت میں حمد یا شہادت کے الفاظ ہیں ان میں ابتداءِ عرفی یا اضافی مراد ہے، یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن درست نہیں، اور علم حدیث سے ناواقفیت کی بنا پر دیا گیا ہے، کیونکہ یہ تطبیق اس وقت توصیح ہوسکتی تھی جب احادیث مختلف ہوتیں، اور آپ نے یہ بات مختلف مواقع پر متعدد مرتبہ ارشاد فرمائی ہوتی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ہی حدیث ہے، یعنی سب ایک ہی واقعہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اختلافِ الفاظِ رُواۃ ہے،

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک لفظ استعمال فرمایا تھا اور غالب یہ ہے کہ وہ اسم اللہ یا ذکر اللہ کا لفظِ عام تھا جس میں حمد اور شہادت بھی داخل ہو جاتی ہیں، کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا مقصد ذکر اللہ سے ابتدار تھا، لہٰذا بعض راویوں نے اسے حمد سے تعبیر کر دیا اور بعض نے شہادت سے، اب مسئلہ یہ ہے کہ ہر مہتم بالشان کی ابتداء ذکر اللہ سے ہونی چاہئے خواہ وہ ذکر کسی صورت سے ہو، البتہ مسنون یہ ہے کہ خطبوں کی ابتدار حمد سے کی جائے اور مکاتیب کی ابتدار بسم اللہ سے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طریقہ یہی تھا،

بہرحال چونکہ مذکورہ بالا طریقہ سے اضطرابِ متن وسند رفع ہو جاتا ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ[1] نے کتاب الاذکار "کتاب الحمد للہ تعالیٰ" میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن درویش نے "اسنی المطالب" میں صفحہ ۱۶۷ پر نقل کیا ہے کہ

---

[1] قال النوویؒ روینا فی سنن ابی داؤد وابن ماجہ وغیرہما عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً "کل امر ذی بال لایبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اقطع" وفی روایۃ "بحمد اللہ" وفی روایۃ "بالحمد فہو اقطع" وفی روایۃ "کل کلام لایبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم" وفی روایۃ کل امر ذی بال لایبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم فہو اقطع روینا ہذہ الالفاظ کلہا فی کتاب الاربعین للحافظ عبد القادر الرہاوی، وہو حدیث حسن وقد روی موصولاً کما ذکرنا وروی مرسلاً وروایۃ الموصول جیدۃ الاسناد واذا روی الحدیث موصولاً ومرسلاً فالحکم للاتصال عند جمہور العلماء لانہا زیادۃ ثقۃ وہی مقبولۃ عند الجماہیر ۱۲ (کتاب الاذکار للنوویؒ ص ۱۰۳، طبع مصر ۱۳۵۵ھ کتاب حمد اللہ تعالیٰ)

حافظ ابن صلاحؒ نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے، نیز حافظ تاج الدین سبکیؒ نے بھی "طبقات الشافعیہ" میں اس حدیث کی تحسین کی ہے،

قولہ فاقرّبہ الشیخ الثقۃ الامین :

جامع ترمذی کے ہندوستانی نسخوں میں یہ جملہ موجود ہی لیکن متعدد دوسرے نسخوں میں موجود نہیں، بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے "اخبرنا الشیخ الثقۃ الامین ابو العباس" اور بعض میں اس طرح ہے "اخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی الشیخ الثقۃ الامین" یعنی اس میں "فاقرّبہ" کے الفاظ نہیں ہیں، نیز متاخرین کے اکثر اثبات میں بھی یہ جملہ موجود نہیں ہے، اس لئے بعض حضرات نے یہ کہدیا ہے کہ یہ جملہ کاتب کی غلطی سے یہاں لکھا گیا ورنہ درحقیقت یہاں اس کا کوئی جوڑ نہیں، اور نہ اُس کے معنی صحیح بنتے ہیں، لیکن جن نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے اُن کی کثرت تعداد کے پیشِ نظر اسے بالکل نظر انداز کر دینا درست نہیں، اس لئے اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس میں "اقرّ" کا قائل کون ہی؟ اور اقرّ کا فاعل یعنی "الشیخ الثقۃ الامین" کا مصداق کون ہے؟ اس کے جواب میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں،

(۱) بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہیں، اور الشیخ الثقۃ الامین ان کے استاذ شیخ ابو الفتح ہیں، اور مطلب یہ ہی کہ عمر بن طبرزد البغدادی نے یہ کتاب شیخ ابو الفتح کے سامنے پڑھ کر اُن سے تصدیق چاہی، "فاقرّبہ الشیخ الثقۃ الامین" لیکن یہ قول کمزور ہے، کیونکہ یہ جملہ شیخ ابو الفتح کے نام کے بہت بعد آیا ہے،

(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ "اقرّ" کا قائل شیخ ابو الفتح اور اس کا فاعل اُن کے تین اساتذہ میں سے کوئی ایک استاذ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ شیخ ابو الفتح کہتے ہیں کہ میرے استاد نے مجھے خبر دے کر بعد میں اس کی صحت کا اقرار کیا، لیکن یہ توجیہ بھی ضعیف ہی، اس لئے کہ یہ جملہ ابو الفتح کے بہت بعد آیا ہی نیز ابو الفتح کا کوئی ایک استاذ متعین نہیں جسے "الشیخ الثقۃ الامین" کا مصداق قرار دیا جائے،

(۳) تیسری توجیہ یہ کی گئی کہ "اقرّ" کے قائل ابو الفتح کے تین استاذوں میں سے کوئی ایک ہیں اور "الشیخ الثقۃ الامین" کا مصداق ابو العباس مروزیؒ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ قاضی زاہد، ابو نصر تریاقیؒ اور ابو بکر غورجیؒ نے عبد الجبار سے درس لینے کے بعد ان کے استاذ ابو العباس مروزی سے براہِ راست ملاقات کی، اُن سے تصدیق چاہی، اور پوچھا "اأخبرت عبد الجبار

فاقرّ بہ الشیخ الثقۃ الامین" یہ توجیہ لفظی اعتبار سے بہتر تھی، لیکن اس کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ قاضی زاہد وغیرہ کی ملاقات ابو العباس مروزیؒ سے ثابت ہو، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے کہ قاضی زاہد کی ولادت ۵۰۰ھ میں ہوئی اور ابو العباس مروزیؒ کی وفات اُن سے چوّن سال قبل ۴۴۶ھ میں ہو چکی تھی، جس کی وجہ سے ملاقات کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے،

④ چوتھی توجیہ مولانا عبد الرحمن مبارک پوریؒ نے "تحفۃ الاحوذی" میں یہ اختیار کی ہے کہ قائلِ "اقرّ" ابو الفتح کے تین اساتذہ ہیں، اور اس کے فاعل عبد الجبار ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ان تین اساتذہ نے اپنے استاذ سے..... پڑھنے کے بعد مزید تصدیق کے لئے پوچھا "أأخبرك ابو العبّاس فاقرّ بہ الشیخ الثقۃ الامین" لیکن یہ توجیہ اس لئے بعید ہے کہ اس صورت میں یہ جملہ عبد الجبار کے نام کے فوراً بعد ہونا چاہئے تھا نہ کہ ابو العباس مروزیؒ کے نام کے بعد،

⑤ پانچویں توجیہ جو سب سے بہتر ہے، حضرت شاہ صاحبؒ، حضرت شیخ الہندؒ اور حضرت گنگوہیؒ نے اختیار فرمائی ہے، وہ یہ کہ "اقرّ" کے قائل عبد الجبّار اور اس کے فاعل ابو العباس ہیں، یعنی عبد الجبار نے ابو العباس پر قراءت کر کے ان سے تصدیق چاہی، "أأخبرك الشیخ الترمذی فاقرّ بہ الشیخ الثقۃ الامین" یہ توجیہ دو وجہ سے بہتر ہے، ایک تو اس لئے کہ اس میں کوئی دور دراز کی تاویل نہیں کرنی پڑتی، اور چونکہ یہ جملہ ابو العباس کے نام کے فوراً بعد آیا ہے اس لئے متبادر یہی ہے کہ "الشیخ الثقۃ" سے مراد ابو العباس ہیں، دوسرے اس لئے کہ جامع ترمذی کے بعض نسخوں اور علامہ ابراہیم کورانی اور علامہ فالح حجازی کے ثبت میں یہ الفاظ ہیں "اخبرنا الشیخ الثقۃ الامین ابو العباس" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "الشیخ الثقۃ الامین" ابو العباس کے لئے ایک لقب کی حیثیت اختیار کر گیا تھا، اس لئے اس سے ابو العباس مراد لینا زیادہ راجح ہے،

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس جملہ کی ضرورت کیا پیش آئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خطیب بغدادی نے "الکفایۃ" میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد استاذ کے سامنے حدیث پڑھ رہا ہو اور استاذ پورے تیقظ کے ساتھ سُن رہا ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ شاگرد کے لئے روایتِ حدیث کا جائز ہونا شیخ کے اقرار پر موقوف ہے یا نہیں؟ بعض حضرات اسے ضروری کہتے ہیں، اور بعض ضروری قرار نہیں دیتے، البتہ سب کے نزدیک بہتر اور افضل یہی ہے کہ شیخ سننے کے بعد تصدیق یا اقرار کے لئے کوئی جملہ زبان سے کہے، اس اولویّت پر عمل کرنے کے لئے ابو العباس نے اقرار کیا، اور عبد الجبار نے "فاقرّ بہ الشیخ الثقۃ الامین" کہہ کر اُسے نقل کیا، واللہ اعلم،

قولہ "الحافظ"۔ عام طور سے مشہور ہے کہ محدّث، حافظ، حجّت اور حاکم مخصوص اصطلاحات ہیں جن کا اطلاق احادیث کی کچھ معین تعداد یاد ہونے پر ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے، چنانچہ علامہ زاہد کوثری نے اس کی تردید کی ہے، کما صرّح بہ تلمیذہ الشیخ عبدالفتاح ابو غدہ فی تعلیقہ علیٰ انہار السکن، واقعہ یہ ہے کہ یہ تعظیمی الفاظ ہیں، جو مختلف محدثین کو دیئے جاتے ہیں خاص طور سے یہ کہنا کہ "حاکم" اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے پورا ذخیرۂ حدیث یاد ہو، بالکل بے اصل بات ہے، کیونکہ آج تک کوئی ایسا محدّث نہیں ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعظیمی القاب مختلف درجات کے لئے ہیں، ادنیٰ درجہ محدّث ہے، پھر حافظ، پھر حجّت، جس کے لئے کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، واللہ سبحانہ اعلم۔

ابواب الطهارة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الطُّہار اور الطُّہور بضم الطاء مصدر ہے، جس کے معنی پاک ہونے کے ہیں، اور اس کا اطلاق نجاستِ حقیقیہ اور حکمیہ دونوں سے پاک ہونے پر ہوتا ہے،

قولہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اس قید کو بڑھانے سے امام ترمذیؒ کا منشا اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس کتاب میں صرف احادیثِ مرفوعہ ہی ذکر کی جائیں گی، اس تصریح کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ متقدمین کی کتابوں میں احادیث مرفوعہ اور آثار موقوفہ ومقطوعہ خلط ملط ہوتے تھے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کی کتاب الآثار، امام مالکؒ کی مؤطا، مصنّفِ عبدالرزاق اور مصنّفِ ابن ابی شیبہ وغیرہ میں یہی طریقہ ہے، لیکن بعد میں محدثین نے اپنی کتابیں احادیثِ مرفوعہ کے لئے مخصوص کر دیں، اس طرز پر سب سے پہلے حضرت مسدد بن مسرہدؒ نے تالیف کی، اور اس کے بعد اکثر کتابیں صرف احادیثِ مرفوعہ جمع کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ لَا تقبَل صَلوٰة بغَیر طہُور؛

امام ترمذیؒ کا طرز یہ ہے کہ وہ کوشش کرتے ہیں کہ الفاظِ حدیث ہی کو ترجمہ بنایا جائے چنانچہ اس باب میں ایسا ہی کیا ہے، البتہ جہاں ایسا ممکن نہیں ہوتا وہاں اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کرتے ہیں، امام ترمذیؒ کے تراجم تمام صحاح ستہ میں سب سے زیادہ صحیح ہیں،

قولہ حدّثنا، اس کو پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے بہ قال پڑھا جاتا ہے، جو "بالسّند المتّصل منّا الی الامام الترمذی قال" کا مخفف ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ درس کی ابتداء میں ایک مرتبہ "بالسّند المتصل منّا الی الامام الترمذی الحافظ ابی عیسیٰ قال بہ" پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں "وبہ قال" پر اکتفاء کیا جائے

یہ الفاظ اس لئے بڑھائے جاتے ہیں تاکہ حدیث میں کسی غلط بیانی کا شائبہ بھی باقی نہ رہے، یہاں دوسری بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ احادیث کی اسانید میں عموماً سند کے ابتدائی دو تین راویوں تک "حدثنا" اور "اخبرنا" کے صیغے آتے ہیں، اس کے بعد اوپر کے راویوں نے عموماً عنعنہ کا طریقہ اختیار کیا ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اصل میں متقدمین میں تدلیس کا رواج کم تھا، اور متاخرین میں زیادہ ہوگیا، حافظ ابن حجرؒ نے تابعین کے دور کے مدلسین کا تذکرہ کیا ہے کہ اُن کی تعداد پینتیس سے زیادہ نہیں ہے، اس کے برخلاف نیچے کے راویوں میں مدلسین کی تعداد سَو سے بھی زیادہ ہے، اور بعد میں تو مدلسین کا شمار بہت مشکل ہے، بہرحال چونکہ متقدمین میں تدلیس کم تھی، اس لئے عنعنہ کو مشتبہ نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا، بعد میں چونکہ اس کا رواج بڑھ گیا اس لئے تحدیث واخبار کے صریح صیغوں کی ضرورت پیش آگئی،

لفظ "ابن" کا ہمزۃ الوصل

قولہ قتیبۃ بن سعید[۱]، علامہ ابن قتیبہؒ نے "ادب الکاتب" میں "باب الف الوصل فی الاسماء" کے تحت یہ قواعد بیان کئے ہیں کہ ابن کا ہمزہ کس مقام پر لکھا جائے گا اور کس مقام پر نہیں، ان قواعد کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن کا ہمزہ اُس وقت کتابت میں حذف ہوجائے گا جب وہ دو متناسل عَلَموں کے درمیان میں ہو، اور لفظ ابن پہلے عَلَم کی صفت ہو اور مفرد ہو، ایک بھی شرط مفقود ہو تو ہمزہ لکھا جائے گا، لہٰذا حسن ابن فاطمہ، الحسن والحسین ابنا فاطمہ اور اِنّ زیداً ابن علی

---

[۱] قال ابن قتیبۃؒ: "و"ابن" اذا کان متصلاً بالاسم وھو صفۃ کتبت بغیر الف، تقول ہذا محمد بن عبداللہ ورأیت محمد بن عبداللہ ... فان اضفتہ الی غیر ذلک اثبتّ الالف نحو ہذا زید ابنک، وکذلک اذا کان خبراً کقولک اظن محمداً ابن عبداللہ وفی المصحف قالت الیہود عزیر ابن اللہ ..... لانہ خبر، وان انت ثنیت الابن الحقت فیہ الالف صفۃ کان او خبراً فقلت "قال عبداللہ وزید ابنا محمد الخ وان انت ذکرت ابنا بغیر اسم فقلت "جاءنا ابن عبداللہ کتبتہ بالالف وان نسبتہ الی غیر ابیہ فقلت ہذا محمد ابن اخی عبداللہ، الحقت فیہ الالف وان نسبتہ الی لقب قد غلب علی اسم ابیہ او صناعۃ مشہورۃ قد عرف بہا کقولک زید بن القاضی ومحمد بن الامیر لم تلحق الالف لان ذلک یقوم مقام اسم الاب، واذا انت لم تلحق فی ابن الفا لم تنون قبلہ، وان الحقت فیہ الفا نونت الاسم (ادب الکاتب لابن قتیبۃ ص ۱۸۴ و ۱۸۵ باب الف الوصل فی الاسماء)

وملخصہ ما ذکرہ البستانی انہ اذا وقع صفۃ بین عَلَمین یحذف الالف فلو وقع غیر صفۃ لم تحذف وکذلک لو کان مضافاً الی غیر ابیہ او کان مثنّی (قطر المحیط للبستانی، ص ۱۴۵ ج ۱) ۱۲

میں ہمزہ لکھا جائے گا،

قتیبہ بن سعید، خراسان کے محدّث ہیں، اور امام مالکؒ کے شاگرد ہیں، ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے اُن سے روایتیں نقل کی ہیں، ثقہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے،

قولہٗ أنا، یعنی أخبرنا، محدّثین کا دستور ہے کہ وہ سند کے درمیان حدّثنا کو ثنا اور اخبرنا کو انا اور انبأنا کو نبأ لکھتے ہیں، لیکن پڑھنے میں اس کو قال حدثنا، قال اخبرنا اور قال انبأنا پڑھنا چاہئے،

قولہٗ ابوعوانۃ ، یہ بھی مشہور محدّث ہیں، ان کی ثقاہت پر اتفاق ہے، البتہ اُن کی جو روایت عکرمہ سے مروی ہو وہ مشتبہ ہے، جن حضرات نے ان کو مضطرب الحدیث قرار دیا ہے، ان کا منشأ بھی یہی ہے کہ عکرمہ سے اُن کی روایتیں محلِّ نظر ہیں،

قولہٗ ح " یہ تحویل کی نشانی ہے، جس کا مطلب ہے سند کے ایک حصّہ کا بدل جانا، اس کے پڑھنے کے طریقہ میں اختلاف ہے، علماءِ مغرب اس کو قرات کے وقت "تحویل" پڑھتے ہیں، اور علماءِ مشرق صرف "ح" پڑھتے ہیں، پھر علماءِ مشرق میں بعض اس کو "ح" بالقصر پڑھتے ہیں اور بعض حاء بالمد پڑھتے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بالقصر پڑھنا اَولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے لکھا ہے کہ حروفِ تہجّی اور ہر وہ ثنائی کلمہ جس کے انتہاء پر الف ہوتا ہے اگر ترکیبِ کلام میں لایا گیا ہو تو ممدود پڑھا جائے گا، اور اگر بغیر ترکیب کے لایا گیا ہو تو مقصور، دلیل میں فرزدق کا یہ شعر پیش کیا ہے جو امام زین العابدینؒ کی مدح میں ہے ؎

ماقال لا قط الّا فی تشھدہٖ ولولا التشھد کانت لاءہٗ نعم

تحویل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مؤلّفِ کتاب سے دو سندیں الگ الگ چلیں، اور آگے جاکر کسی ایک راوی پر جمع ہوجائیں، جس راوی پر اجتماع ہو اس کو مدار الاسناد یا مخرج الاسناد کہا جاتا ہے، جیسے یہاں قتیبہ اور ہنّاد دونوں الگ الگ سندیں ابن حرب پر جمع ہوئیں لہٰذا وہ مدارِ اسناد ہے،

دوسری قسم یہ ہے کہ مصنّف سے سند ایک چلے لیکن آگے چل کر راستے مختلف ہوجائیں، صحاح ستّہ میں تحویل کی دوسری قسم بہت شاذ و نادر ہے، البتہ پہلی قسم بکثرت آتی ہے، یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ محدّثین کا عام دستور یہ ہے کہ تحویل کی صورت میں متن اس سند کا ذکر کرتے ہیں جو عالی ہو، یعنی جس میں واسطے کم ہوں، چنانچہ یہاں قتیبہ کی سند عالی ہے، اس لئے کہ

اس میں سماک تک... دو واسطے ہیں، بخلاف ہناد کی سند کے، کہ اس میں تین واسطے ہیں، اس لئے امام ترمذیؒ نے قتیبہ ہی کی سند کا متن ذکر کیا ہے، اور ہناد کے متن کے خلاف کو الگ قال هناد فی حدیثه "الا بطهور" کہہ کر ذکر کر دیا ہے،

قال، وحدثنا هناد : یہ ابن السری ہیں کوفہ کے مشہور محدث ہیں، ساری عمر نہ شادی کی اور نہ باندی رکھی، اس لئے "راهب الکوفہ" کے لقب سے مشہور ہیں، امام بخاریؒ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے اُن کی روایتیں نقل کی ہیں،

قوله وکیع بن الجراح : یہ اپنے زمانہ کے اعلم اور احفظ محدثین میں سے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد اور امام شافعیؒ کے استاذ ہیں،

قوله عن اسرائیل : یہ اسرائیل بن یونس ہیں جو مشہور محدث ابواسحاق سبیعی کے پوتے ہیں، یہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ جرح و تعدیل کے بھی امام ہیں، بعض لوگوں نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن محققین کے نزدیک اس کا کچھ اعتبار نہیں،

قوله مصعب بن سعد : اجلّہ تابعین میں سے ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

قوله لا تقبل : قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبولِ اصابت دوسرے قبولِ اجابت۔

قبولِ اصابت کا مطلب ہے "کون الشیٔ مستجمعا لجمیع الشرائط والارکان" اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کا مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الذمہ ہے۔

اور قبولِ اجابت کا مطلب ہے "وقوع الشیٔ فی حیز مرضاة الرب سبحانه وتعالیٰ" اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے، قرآن و حدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً حدیث معروف "لا یقبل الله صلوٰة حائض الا بخمار" ابوداؤد ج ۱ ص ۹۴ کتاب الصلوٰة باب المرأة تصلی بغیر خمار" میں قبولِ اصابت مراد ہے، دوسری طرف "من شرب الخمر لم تقبل له صلوٰة اربعین صباحاً، ترمذی ج۲ص۱۰ ابواب الاشربة باب ماجاء فی شارب الخمر، اوکما قال صلی الله علیه وسلم، اس میں قبولِ اجابت مراد ہے،

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ لفظ قبول اجابت کے معنی میں حقیقت ہے اور اصابت کے معنی میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی میں مجاز قرار دیا ہے،

پھر قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں قبول سے کون سے معنی مراد ہیں، علامہ تقی الدین ابن دقیق العید نے فرمایا کہ یہ لفظ درحقیقت دونوں معنی میں مشترک ہے، اور کسی ایک معنی کا کوئی قرینہ نہیں ہے، لہٰذا ہمیں اس حدیث کی تشریح میں توقف کرنا چاہئے، لیکن جمہور کے نزدیک یہاں قبولِ اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانی رح کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ اُن کے نزدیک یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، البتہ حافظ ابن حجر رح کے قول پر اشکال ہو سکتا ہے، کہ معنی حقیقی کو کیوں چھوڑ گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی، لیکن امام ترمذی رح کے صنیع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہاں قبول سے قبولِ اجابت مراد لیتے ہیں، کیونکہ جہاں تک قبولِ اصابت کا تعلق ہے انھوں نے اس کے طہارت پر موقوف ہونے کے لئے ایک الگ باب "باب مفتاح الصلوٰۃ الطہور" کے نام سے قائم کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں اصابتِ صلوٰۃ ہی مراد ہے، اب اگر حدیثِ باب میں بھی اُن کے نزدیک قبولِ اصابت مراد ہوتا تو وہ یہ مکرر ابواب قائم نہ کرتے، بہرحال جمہور کے نزدیک قبولِ اصابت ہی مراد ہے،

قولہ صلوٰۃ: یہ نکرہ تحت النفی ہے، لہٰذا عموم کا فائدہ دے رہا ہے، حضرت شاہ صاحب رح نے فرمایا کہ یہ جملہ "ما من رجل فی الدار" کی قوت میں ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نماز خواہ کسی قسم کی ہو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی، اس لئے یہ حدیث جمہور اور حنفیہ کی دلیل ہے، امام مالک رح سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ طہارت کے بغیر بھی سقوطِ ذمّہ کے قائل ہیں، البتہ نماز واجب الاعادہ رہتی ہے، لیکن درحقیقت اُن کا یہ قول طہارتِ حقیقیہ کے بارے میں ہے نہ کہ طہارتِ حکمیہ کے بارے میں، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارتِ حکمیہ باجماعِ امّت شرط ہے، بہرصورت یہ حدیث اُن کے خلاف حجت ہے،

البتہ نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابن جریر طبری رح، عامر شعبی اور ابن علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ بغیر وضو کے درست ہو سکتی ہے، یہ مسلک امام بخاری رح کی طرف بھی منسوب ہے، لیکن یہ نسبت درست نہیں ہے، درحقیقت لوگوں کو مغالطہ اس بات سے لگا کہ امام بخاری رح نے نمازِ جنازہ کے بارے میں ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ "انما ھو دعاء کسائر الادعیۃ"، اس سے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ دوسری دعاؤں

کی طرح نمازِ جنازہ بھی بغیر وضو کے ادا کی جا سکتی ہے، حالانکہ امام بخاریؒ کا یہ منشا نہیں تھا، بلکہ نمازِ جنازہ کی حقیقت بتلانا مقصود تھا،

البتہ سجدۂ تلاوت کے بارے میں امام بخاریؒ کا مسلک ابن جریر طبریؒ، عامر شعبی اور ابن علیۃ کے مطابق ہے، یعنی یہ حضرات سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت کو شرط نہیں کہتے، ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقاً روایت کیا گیا ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں۔ "سجد علیٰ غیر وضوء" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصیلی کے نسخہ میں تسجد علیٰ غیر وضوء کے بجائے تسجد علیٰ وضوء" وارد ہوا ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب بھی جمہور کی دلیل ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں سجود بول کر پوری نماز مراد لی گئی ہے، مثلاً " ومن اللیل فاسجد لہ وسبحہ لیلاً طویلاً

قولہ بغیر طہور، طہور بضم الطاء مصدر ہے اور بفتح الطاء آلہ ہے، یہاں بضم الطاء آیا ہے، لہٰذا اس کے معنی طہارت کے ہوں گے، جو طہارتِ حقیقی اور حکمی دونوں کو شامل ہے، اس حدیث کے تحت شراحِ حدیث دو فقہی مسئلے ذکر کرتے ہیں۔

پہلا مسئلہ "فاقد الطہورین" کا ہے، یعنی جس شخص کے پاس نہ پانی ہو نہ مٹی ہو وہ کیا کرے؟ یہ صورت قدیم زمانہ میں تو شاذ و نادر تھی، لیکن آجکل ہوائی جہاز میں یہ صورت بکثرت پیش آجاتی ہے، بہرحال اس مسئلہ میں شدید اختلاف ہے،

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز نہ پڑھے بلکہ بعد میں قضاء کرے۔۔۔۔
امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھے بعد میں قضا بھی واجب نہیں، اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، نہ اس وقت نماز پڑھنا ضروری ہے اور نہ بعد میں قضا کرے گا، امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اور ایک امام احمدؒ کے مطابق اس کو علامہ مزنیؒ نے اختیار کیا ہے، ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔
تیسرا قول یہ ہے کہ "یصلی استحباباً و یقضی وجوباً، اور چوتھا قول یہ ہے کہ "یصلی و یقضی وھو الاصح من اقوالہ،

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ فاقد الطہورین اس وقت تو محض تشبہ بالمصلین کرے گا، یعنی نماز کی ہیئت بنائے گا، قرآت نہ کرے گا، اور بعد میں قضاء لازم ہے، امام ابو حنیفہؒ سے بھی اسی قول کی طرف رجوع ثابت ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے، اور

یہی قول فقہی اعتبار سے زیادہ مُوَجَّہ ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی متعدد نظریں ہیں، کہ جب کوئی شخص کسی عبادت کی حقیقت پر قادر نہ ہو تو اس کو تشبہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً کوئی بچہ نہار رمضان میں بالغ ہو جائے یا کافر اسلام لائے یا حائضہ پاک ہو تو ان کو باقی دن میں امساک کا حکم دیا گیا ہے جو تشبہ بالصائمین ہے، اسی طرح کسی کا حج فاسد ہو جائے تو اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ باقی مناسک حج دوسرے حجاج کی طرح ادا کرے جو تشبہ بالحجاج ہے، اسی پر قیاس کر کے فاقد الطہورین کو تشبہ بالمصلین کا حکم دیا گیا جو قواعد شریعت کے عین مطابق ہے، اور حدیثِ باب بھی حنفیہ کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اس کی رُو سے کسی قسم کی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی، اور اس میں فاقد الطہورین کی نماز بھی داخل ہے،

مسئلۃ البناء اس حدیث کے تحت دوسرا فقہی مسئلہ جو بیان کیا جاتا ہو وہ "مسئلۃ البناء" ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی مصلی کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کرے اور واپس آ کر سابقہ افعال پر بناء کر لے، شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے، حافظ ابن حجرؒ نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے اس حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے، کہ جتنی دیر طہارت کے بغیر گذرے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیثِ باب کی رُو سے درست نہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لئے جانا نماز کا جزء نہیں، یہی وجہ ہے کہ بناء کرنے والے کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے، جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا، اگر جانا اور آنا نماز کا جزء ہوتا تو اتنی مدت میں امام نے جتنی نماز پڑھی بناء کرنے والے کو اس کے دُہرانے کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے، ـــــ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب وایاب نماز کا جزء نہیں تو عمل کثیر ہے، اور عملِ کثیر کے تخلّل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہئے، ـــــ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عملِ کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہونا اور اس کے دَوران کلام کا ممنوع ہونا دونوں خلافِ قیاس اُس حدیث سے ثابت ہیں جو ابن ماجہ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضؓ سے مرفوعاً اور دارقطنی نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، یعنی "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ وھو فی ذلک لا یتکلم" لفظہ لابن ماجہ ص ۸۵ (کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء فی البناء علی الصلوٰۃ)

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں، ابن ماجہ کی روایت اسمٰعیل بن عیاش عن ابن جریج کے طریق سے آئی ہے، اور اسمٰعیل بن عیّاش کی روایت غیر شامیین

سے مقبول نہیں، اور ابن جریج حجازی ہیں[۱]، اور عبدالرزاق کی روایت میں ایک راوی سلیمان ابن ارقم ہیں جو متروک ہیں، اور سنن دارقطنی کی ابو سعید خدری والی روایت میں ابو بکر الداہری ضعیف ہیں، اور ابن عباس والی روایت میں عمر بن رباح ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث قابلِ اعتماد نہیں ہے، اس اعتراض کے تین جوابات ہیں:۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اور اگر حدیثِ ضعیف متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، اور اس سے استدلال درست ہے،

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے طرقِ موصولہ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن مصنف عبدالرزاق، سنن دارقطنی اور ابن ابی حاتم کی علل الحدیث میں یہی حدیث ابن ابی ملیکہ سے مرسلاً بھی مروی ہے، اور یہ طریق سنداً بھی صحیح ہے[۲]، چنانچہ ابن ابی حاتم نے "علل"[۳] میں، دارقطنی نے سنن میں، اس طریقِ مرسل کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے علاوہ امام بیہقیؒ[۴] نے یہ حدیث ابن جریج عن ابیہ کے طریق سے مرسلاً روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور حدیث مرسل ہمارے اور جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے،

تیسرا جواب یہ ہے کہ متعدد صحابۂ کرام سے حدیث کا یہ مضمون موقوفاً ثابت ہے، چنانچہ دارقطنی نے حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا "حدثنا یزید بن الحسین بن یزید البزاز نا محمد بن اسماعیل الحسانی نا وکیع نا علی بن صالح واسرائیل عن ابی اسحٰق عن عاصم عن علیؓ قال اذا وجد احدکم فی بطنہ رزاً او قیئاً او رعافاً فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ مالم یتکلم" (دارقطنی ج ۱ ص ۱۵۶، کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء

---

[۱] قال الحازمی فی الناسخ والمنسوخ "وانما وثق اسماعیل بن عیاش فی الشامیین دون غیرہم لانہ کان نقادًا لکل اہل بلد اصطلاح فی کیفیۃ الاخذ من التشدد والتساہل وغیر ذلک والشخص اعرف باصطلاح اہل بلدہ فکذلک یونس فی احادیثہ عن الغرباء من النکارۃ فما وجدوہ من الشامیین احتجوا بہ وما کان من الحجازیین والکوفیین وغیرہم ترکوہ" (من التعلیق المغنی، ص ۱۵۴ ج ۱، و نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۸) ۱۲

[۲] ورواہ الدارقطنی ایضاً عن ابن جریج عن ابیہ مرسلاً وقال اصحاب ابن جریج الحفاظ عنہ یروونہ عن ابن جریج عن ابیہ مرسلاً (۱/۱۵۴) [۳] علل الحدیث لابن ابی حاتم ۱/۳۱ مطبوعہ بغداد ۱۳۴۳ھ م

[۴] بیہقی ۲/۲۵۶،

من الخارج من البدن کالرعاف والقئ والحجامۃ ونحوہ،

امام دارقطنیؒ اور ان کے محشی علامہ عظیم آبادی نے اس پر سکوت کیا ہے، اور یہی روایت بیہقیؒ نے بھی تین طرق سے ذکر کی ہے، اور اس کے راوی عامر بن ضمرہ پر کلام کیا ہے، لیکن حافظ ماردینیؒ نے "الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی" میں لکھا ہے کہ یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں ایسی سند کے ساتھ آئی ہے جو علی شرط الصحیح ہے[۱]، نیز سنن بیہقی[۲] ابواب الصلوٰۃ باب من قال یبنی من سبقہ الحدث علی ما مضیٰ من صلوٰتہ" میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مروی ہے، "نا فعاً حدثہم ان عبد اللہ بن عمر کان اذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنیٰ علی ما صلیٰ ولم یتکلم" امام بیہقیؒ اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ھذا عن ابن عمر صحیح" نیز امام بیہقیؒ ہی[۳] نے حضرت سلمان فارسیؓ اور ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کے آثار نقل کئے ہیں، یہ آثار اگرچہ موقوف ہیں لیکن چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس بلکہ خلاف قیاس ہے، اس لئے یہ سب آثار مرفوع کے حکم میں ہیں اور ان کی روشنی میں مذکورہ بالا حدیث مرفوع کو بھی صحیح کہا جا سکتا ہے،

قولہ ولا صدقۃ من غلول ؛ غلول باب نَصَرَ سے مصدر ہے، اور اس کے معنی مالِ غنیمت میں خیانت کرنے کے ہیں، پھر مطلقاً ہر امانت میں خیانت کو غلول کہدیا جاتا ہے، بعض حنفی فقہاء کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں غلول سے مراد ہر وہ کمائی ہے جو ناجائز طریقہ سے حاصل ہوئی ہو، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ناجائز آمدنی میں سے کوئی صدقہ قبول نہیں ہوتا اگر یہاں قبول سے قبولِ اصابت مراد لی جائے تو یہ حدیث اس صورت پر محمول ہوگی جبکہ ناجائز آمدنی کا مالک معلوم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں صدقہ بالکل درست ہی نہیں ہوتا، بلکہ اصل مالک کی طرف لوٹانا واجب ہوتا ہے، اور اگر قبول سے قبولِ اجابت مراد ہو تو اس میں وہ صورت داخل ہوگی جبکہ مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص پر صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن صدقہ کرتے وقت اس میں ثواب کی نیت نہیں رکھنی چاہئے، بلکہ فراغ الذمہ کی نیت کرنی چاہئے،

ناجائز آمدنی جس کا مالک معلوم نہ ہو اس کو صدقہ کرنا واجب ہے، یہ امام ابوحنیفہ رح کا مسلک ہے، سنن دارقطنی میں روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ حکم کہاں سے

---

[۱] بیہقی ۲/۲۵۶ [۲] وصححہ ابن ابی حاتم ایضاً فی العلل، ۱/۳۱، [۳] بیہقی ۲/۲۵۶،

مستنبط کیا تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ "من حدیث عاصم بن کلیب" عاصم بن کلیب کی حدیث امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن[1] میں روایت کی ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی آپؐ نے گوشت کو تناول فرماتے ہوئے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بکری مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کی گئی ہے، تحقیق کرنے پر عورت نے بتایا کہ میں نے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا، لیکن بکری نہ مل سکی، میں نے اپنے پڑوسی سے بکری خریدنی چاہی تو وہ بھی موجود نہیں تھا، اس کی بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر یہ بکری میرے پاس بھیجدی، آپؐ نے یہ سُنکر ارشاد فرمایا "اطعمیه الأسارى" اس سے معلوم ہوا کہ ملکِ خبیث واجب التصدق ہوتی ہے، البتہ اس میں نیتِ ثواب نہیں ہونی چاہیئے بلکہ فراغ الذمہ کی نیت رکھے،

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کی رحمت سے ثواب کی امید بھی رکھے تو مضائقہ نہیں، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ درحقیقت ثواب کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو صدقہ کا ثواب دوسرے اطاعتِ باری کا ثواب، یہاں صدقہ کا ثواب تو نہیں ملے گا، لیکن اس اطاعت کا ثواب ضرور ملیگا کہ اس نے اللہ کا حکم ماننے کے لئے اسے خود استعمال کرنے کے بجائے دوسروں کو دیدیا، یہ علماء کے اقوال میں بہترین تطبیق ہے،

قولہ هذا الحديث اصح شئ في هذا الباب، امام ترمذیؒ مختلف حدیثوں کے بارے میں یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے بہتر سند کے ساتھ آئی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ حدیث فی نفسہٖ بھی صحیح یا حسن ہو، بلکہ بعض اوقات حدیث ضعیف ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس باب میں اس سے بہتر سند والی حدیث موجود نہیں ہوتی، اس لئے اس کو اصح یا احسن کہہ دیا جاتا ہے، البتہ مذکورہ حدیث فی نفسہٖ بھی صحیح ہے،

قولہ وفی الباب، ہم مقدمہ میں تحریر کرچکے ہیں کہ امام ترمذیؒ کی یہ عادت ہے کہ وہ عموماً ایک باب میں صرف ایک حدیث ذکر کرتے ہیں، اور اس باب کی بقیہ احادیث "وفی الباب" کے عنوان سے بطور اشارہ ذکر کرتے ہیں، حافظ عراقی نے لکھا ہے کہ جن صحابہ رضؓ کا امام ترمذیؒ حوالہ دیتے ہیں اس سے امام ترمذی کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حدیث کا بعینہٖ وہی متن جو اوپر ذکر گیا اُن تمام صحابہ سے مروی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُن صحابہ سے ایسی ایسی احادیث مروی ہیں جو اس باب کے ذیل میں آسکتی ہیں خواہ اُن کے الفاظ کچھ ہوں،

---

[1] ابو داؤد، ج ۲ ص ۴۷۳ کتاب البیوع باب فی اجتناب الشبہات ،

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ

قولہ اسحاق بن موسی الانصاری، یہ امام ترمذیؒ کے خاص اساتذہ میں سے ہیں، امام ترمذیؒ جب صرف "حدثنا الانصاری" کہتے ہیں تو اس سے مراد یہی اسحاق بن موسیٰ الانصاری ہوتے ہیں، یہ باتفاق ثقہ ہیں،

قولہ معن بن عیسیٰ، امام مالکؒ کے مخصوص شاگرد ہیں، اور اُن کو "اثبت الناس فی مالک" کہا گیا ہے،

قولہ سہیل بن ابی صالح، ان کے والد کا نام ذکوان اور لقب سمان ہے، سہیل ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں اُن کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، علامہ ابن معینؒ نے فرمایا کہ امام مالکؒ نے ان سے جتنی روایات لی ہیں وہ تغیر سے پہلے کی ہیں، اس لئے حدیث باب کی صحت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا،

عن ابی هريرة رضی الله عنه، یہ معروف صحابی ہیں، ۷ھ میں غزوۂ خیبر کے موقعہ پر ایمان لائے، اور اس کے بعد صبح و شام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت و صحبت سے مسلسل فیض یاب ہوتے، چنانچہ اُن کی مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر (۵۳۷۴) ہے، اور بعض اقوال کے مطابق پانچ ہزار تین سو چونسٹھ (۵۳۶۴) ہے، جو دوسرے تمام صحابہ کی مرویات سے زیادہ ہے اور اُس کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو دوسرے تمام مشغلوں سے فارغ کر کے احادیث کی تعلیم و تعلّم کے لئے مخصوص کر لیا تھا،

ان کے نام کے بارے میں شدید اختلاف ہے، ایسا اختلاف کسی بھی راوی کے نام کے تعیّن میں نہیں ہوا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے اُن کے نام کے بارے میں بیس .... بعض نے تیس اور بعض نے ۴۰ اقوال ذکر کئے ہیں، علامہ سیوطیؒ نے ان میں سے بیس اقوال "تدریب الراوی" میں نقل کئے ہیں، لیکن اُن میں سے بھی تین قول زیادہ مشہور ہیں،

(۱) عبدالشمس بن صخر (۲) عبدالرحمٰن بن صخر [1] (۳) عبداللہ بن عمرو،

---

[1] رجحہ النووی فی التقریب وقال السیوطیؒ "وہذا قول ابن اسحاق وصححہ ابو احمد الحاکم فی "الکنی" والرافعی فی "التدریب" وآخرون ونقلہ المصنف (ای النوویؒ) فی تہذیب الاسماء عن البخاری والمحققین والاکثرین"

(تدریب الراوی، ص ۴۵۴)

محققین نے ترجیح اس کو دی ہے کہ اُن کا جاہلی نام عبدشمس اور اسلامی نام عبدالرحمٰن ہے، اگرچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ نے عبداللہ بن عمرو کو ترجیح دی ہے، چنانچہ مستدرک میں حاکمؒ ابن اسحاق کے طریق سے خود حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں، قال حدثنی بعض اصحابی عن ابی ھریرۃ رضؓ قال کان اسمی فی الجاھلیۃ عبد شمس بن صخر فسمیت فی الاسلام عبدالرحمٰن" اس روایت کی سند میں اگرچہ ایک شخص مجہول ہے لیکن یہ روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں راجح ہے، بہرحال یہ اپنی کنیت اَبو ہریرہؓ سے اس قدر مشہور ہوئے کہ اصل نام لوگوں کے ذہنوں سے محو ہوگیا،

اور ابو ہریرہ کنیت ہونے کی وجہ "طبقات ابن سعد" کی ایک روایت میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے " قال کانت ھریرۃ صغیرۃ فکنت اذا کان اللیل وضعتھا فی شجرۃ فاذا اصبحت اخذتھا فلعبت بھا فکنونی اباھریرۃ "،

اور امام ترمذیؒ نے بھی "ابواب المناقب[۱]" میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے، "کنت ارعیٰ غنم اھلی وکانت لی ھریرۃ صغیرۃ اضعھا باللیل فی شجرۃ واذا کان النھار ذھبت بھا معی فلعبت بھا فکنونی اباھریرۃؓ "،

اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے "الاستیعاب" میں نقل کیا ہے کہ اُن کی یہ کنیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی تھی، ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی قدیم کنیت کو برقرار رکھا ہوگا، علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" نوع ۵۰ پر نقل کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی کنیت پہلے "ابوالاسود" تھی،

ابو ہریرہؓ کے بارے میں دوسری بحث یہ ہے کہ یہ لفظ منصرف ہے، یا غیر منصرف، علماء کی زبانوں پر اس کا عدمِ انصراف معروف اور متداول ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ عدمِ انصراف محض اشتہار علی الالسنہ کی وجہ سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ منصرف ہوتا کیونکہ اس میں صرف تانیث ہے، علمیت نہیں ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے، اور کہا ہے کہ اگرچہ ہریرہ بذاتِ خود عَلَم نہیں ہے، لیکن ابو کا مضاف الیہ بننے کے بعد علمیت پیدا ہوگئی ہے، اور ایسی صورت میں لفظ کا غیر منصرف ہوجانا خلافِ قیاس نہیں بلکہ موافقِ قیاس ہے، اور اہلِ عرب کا معمول یہ ہے کہ جب کسی مؤنث کو "اَبْ" یا "اِبن" کا مضاف الیہ بنا کر اس میں تخصیص پیدا کر دی جاتی ہے وہ اسے غیر منصرف ہی پڑھتے ہیں، چنانچہ قیس بن ملوح

---

[۱] ترمذی ج ۲ مناقب ابی ہریرہؓ،

کا شعر ہے۔ ع

اقول وقد صاح ابن دایۃ غدوۃ ؛ ببعد النوی لا اخطأتک الشباب

اس میں ابن دایہ کوّے کی کنیت ہے، اور اسے غیر منصرف پڑھا گیا ہے، اسی طرح ابو صفرہ کو بھی اہل عرب غیر منصرف پڑھتے ہیں،

قولہ المسلم او المؤمن، اَوْ بعض اوقات تردید یا تنویع کے لئے ہوتا ہے، اور بعض اوقات راوی کا شک بیان کرنے کے لئے، دونوں میں امتیاز عبارت کے سیاق و سباق قرائن اور ذوق سے ہوتا ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ جس جگہ اَوْ شک کے لئے ہو اس کے بعد لفظ "قال" بھی پڑھنا چاہئے، اس مقام پر اَوْ شک ہی کے لئے ہے،

قولہ خرجت من وجھہ کل خطیئۃ، علامہ سیوطیؒ وغیرہ نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ خروج کا عمل تو جواہر اور اجسام کے لوازم میں سے ہے، اور ذنوب اور خطایا اعراض ہیں اُن پر خروج کا اطلاق کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت یہاں خروج کی نسبت گناہ کی طرف مجازی ہے، اور دراصل مراد یہ ہے کہ "غفرت لہ کل خطیئۃ"

قاضی ابو بکر ابن عربیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت "کل خطیئۃ" سے پہلے ایک مضاف محذوف ہے اور تقدیر یوں ہے "خرج من وجھہ اثر کل خطیئۃ" اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ "جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ لگ جاتا ہے، اس کے بعد وہ جتنے گناہ کرتا ہے اُن نقطوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک مرحلہ میں یہ سیاہی "ران" کی صورت اختیار کرلیتی ہے" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہوں کے کچھ آثار مرئی بھی ہوتے ہیں، اس حدیث میں وضو کے ذریعہ ایسے ہی آثار کے خروج کا حکم لگایا گیا ہے،

لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت عالَم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالَمِ مشاہدہ جو ہمیں بیداری کے عالَم میں آنکھوں سے نظر آتا ہے، اور ایک عالَمِ مثال، عالَمِ مشاہدہ میں جو چیزیں اعراض ہوتی ہیں وہ بسا اوقات عالَمِ مثال میں جواہر اور اجسام کی شکل اختیار کرلیتی ہیں، مثلاً اگر خواب میں کوئی دودھ دیکھے تو اس کی تعبیر علم ہے، جو حدیث سے بھی ثابت ہے، لہٰذا علم جو عالَمِ مشاہدہ میں عرض تھا وہ عالَمِ مثال میں ایک جوہر بن گیا، اسی طرح تمام گناہوں کا حال ہے کہ وہ اگرچہ عالَمِ مشاہدہ میں اعراض ہوں لیکن

عالمِ مثال میں ان میں سے ہر ایک کا جسم اور خاص شکل وصورت موجود ہے، حدیث میں خروج کا اطلاق اسی عالمِ مثال کی نسبت سے کیا گیا ہے، اس کی تائید بزرگانِ دین کے ان واقعات و مکاشفات سے بھی ہوتی ہے جن میں انھوں نے گناہوں کو مختلف جسمانی صورتوں میں دیکھا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں عالمِ مثال کی حقیقت پر مفصل بحث کی ہے،

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے اُن سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیرہ یا کبیرہ؟ اکثر حضرات نے یہ فرمایا کہ ان سے مراد صغائر ہیں، کیونکہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے، اور اس قسم کے اعمال پر جہاں بھی گناہوں کی معافی کا ذکر آیا ہے وہاں پر صغائر ہی مراد ہیں، بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے "الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ مکفرات لما بینھن مالم یغش الکبائر" لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر صرف صغائر معاف ہوتے ہیں اور کبائر معاف نہیں ہوتے تو آخر میں "حتی یخرج نقیا من الذنوب" کہنے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا ایک جواب تو حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدرّی" میں یہ دیا ہے کہ یہاں صغائر اور کبائر دونوں مراد ہیں، وہ اس طرح کہ یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو مادّۂ اشتقاق اس حکم کی علت اور اس کا مدار ہوا کرتا ہے، یہاں وضو کا حکم "المسلم" یا "المؤمن" پر لگایا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ گناہوں کی معافی اس وقت ہوگی جبکہ انسان اسلام اور ایمان کے ساتھ یعنی اپنی تمام کوتاہیوں اور گناہوں پر اظہارِ ندامت اور توبہ کے ساتھ وضو کرنے آئے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کے صغائر اور کبائر دونوں معاف ہوجائیں گے،

لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر تو کبائر کی معافی توبہ کی وجہ سے ہوئی نہ کہ وضو کی وجہ سے، پھر اس سے فضیلِ وضو کیسے ثابت ہوگیا؟ اس لئے مولانا محمد یحییٰ صاحبؒ مرتب "الکوکب الدرّی" نے فرمایا کہ یہاں صرف صغائر مراد ہیں، اور "حتی یخرج نقیا من الذنوب" اس لئے کہا گیا ہے کہ ایک مسلمان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ مرتکب کبائر ہو، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی "الورد الشذی" میں اسی سے ملتا جلتا جواب دیا ہے، بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقف اور سکوت کو اسلم قرار دیا ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دراصل یہاں چار الفاظ ہیں، جن کے درجات

مختلف ہیں (۱) ذنب (۲) خطیئہ (۳) سیئۃ (۴) معصیۃ، ان میں شدت کے اعتبار سے ترتیب بھی یہی ہے، کہ سب سے ہلکا درجہ ذنب ہے، پھر خطیئہ پھر سیئۃ اور پھر معصیۃ سب سے آخر میں، اُن میں سے صرف معصیت کبیرہ ہوتی ہے، باقی صغائر میں داخل ہیں، اس حدیث میں خطیئہ اور ذنب کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، سیئۃ اور معصیہ کا یہاں کوئی ذکر نہیں، اور یہ دونوں مسکوت عنہ کے درجہ میں ہیں، لہٰذا کبائر کی معافی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، اور "نقیاً من الذنوب" کا مطلب بھی یہی ہے کہ آدمی صغائر سے پاک صاف ہوجاتا ہے،

قولہ نظر الیھا بعینیہ، اس روایت میں صرف عینین کا ذکر ہے، لیکن دوسری روایات میں انف اور فم کا ذکر بھی آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو سے اُن کے گناہ بھی معاف ہوجاتے ہیں،

قولہ مع الماء او مع آخر قطر الماء، یہاں بھی اَوْ تشکیک کے لئے ہے، لہٰذا اس کے بعد قال پڑھا جائے گا،

قولہ قال ابو عیسیٰ ھٰذا حدیث حسن صحیح، اس حدیث پر امام ترمذیؒ نے بیک وقت حسن اور صحیح دونوں الفاظ کا اطلاق کیا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث میں امام ترمذیؒ ایسا ہی کرتے ہیں، اس پر یہ اشکال معروف ہے کہ علمِ اصولِ حدیث کی رُو سے حسن اور صحیح میں تباین ہے، کیونکہ صحیح کی تعریف یہ ہے کہ "ما رواہ العادل التام الضبط من غیر انقطاع فی الاسناد ولا علۃ ولا شذوذ"...... اور حدیث حسن اُس روایت کو کہتے ہیں جس میں صحیح کی اور تمام شرائط پائی جائیں، لیکن اس کا کوئی راوی تام الضبط نہ ہو، اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی حدیث ایک وقت میں حسن اور صحیح نہیں ہوسکتی، پھر امام ترمذیؒ نے ان دونوں کو کیسے جمع کردیا؟

علماء نے اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے ہیں، جن کی تعداد تیرہ تک پہنچتی ہے، ان میں سے چند اہم جوابات درج ذیل ہیں،

(۱) حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے کہ یہاں حرفِ عطف محذوف ہے، پھر اس حرفِ عطف کی تشریح میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں حرف "أو" محذوف ہے، گویا امام ترمذیؒ کو شک ہے کہ اس حدیث کو صحیح یا حسن میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے، لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ امام ترمذیؒ نے سینکڑوں احادیث

کے بارے میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور اُن کی جلالتِ شان سے یہ بات بعید ہے کہ ان سب احادیث کے بارے میں وہ شک اور تردّد کا شکار ہوں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں "و" محذوف ہے، اور امام ترمذیؒ کا منشاء یہ ہے کہ "ھٰذا الحدیث حسن من طریقٍ و صحیح بطریقٍ آخر" لیکن اس جواب کی صحت اس پر موقوف ہے کہ جس حدیث کو بھی امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہو اس کے متعدد طرق ہوں،

(۲) بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ حسن سے حسن لذاتہ اور صحیح سے صحیح لغیرہ مراد ہے، اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ جو روایت کسی راوی کے نقصانِ ضبط کی بنا پر حسن لذاتہ ہو وہ اگر متعدد طرق سے آئے تو صحیح لغیرہ بن جاتی ہے، یہ جواب بہتر تھا، لیکن اس پر بھی وہی اشکال باقی رہتا ہے

(۳) حافظ عماد الدین ابن کثیرؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، جو منزلۃ بین المنزلتین کے درجہ میں ہے، اور اس سے مراد وہ حدیث ہی جو صحیح سے نیچے اور حسن سے اوپر ہو، یہ جواب نسبتاً بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی وہی اشکال ہے کہ امام ترمذیؒ نے بہت سی ایسی احادیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہیں، اور کسی حدیث کا صحیحین میں ہونا اس بات کی واضح علامت ہے کہ وہ صحیح کے معیار پر پوری اترتی ہے، پھر اُسے مرتبۂ صحیح سے نیچے "حسن صحیح" قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ امام ترمذی نے ہر جگہ صحیح کے ساتھ حسن کی قید لگائی ہے، اگر اس جواب کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک کوئی بھی حدیث صحیح نہ ہو، اور اس بات کا بُعد ظاہر ہے،

(۴) ان تمام اجوبہ کے مقابلہ میں بہتر جواب علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اپنی کتاب "الاقتراح" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حسن اور صحیح کی اصطلاح میں تباین

نہیں، کیونکہ یہ قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ ادنیٰ اور اعلیٰ درجات کے نام ہیں، ادنیٰ درجہ حسن ہے اور اعلیٰ درجہ صحیح ہے، اور ہر اعلیٰ درجہ ادنیٰ درجہ کو شامل ہوتا ہے، اگر حدیث ضعیف نہ ہو تو وہ حسن ہے، اور اگر اس میں صحیح کی شرائط بھی پائی جائیں تو وہ ساتھ میں صحیح بھی ہے، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، فکل صحیح حسن ولا عکس، گویا حسن اور صحیح کے درمیان وہی نسبت ہے جو اصولِ فقہ میں ظاہر اور نص کے درمیان ہوتی ہے، یعنی عموم خصوص مطلق، "فکل نص ظاهر ولا عکس" حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس جواب کو پسند فرمایا اور اختیار کیا ہے،

اس توجیہ کے بارے میں احقر کی گذارش یہ ہے کہ اس جواب کو اس وقت صحیح قرار دیا جا سکتا ہے جب یوں کہا جائے کہ حسن اور صحیح کے معاملہ میں امام ترمذی کی یہ اپنی اصطلاح ہے، ورنہ جہاں تک اصولِ حدیث کے عام علماء کا تعلق ہے اگر ان کی اصطلاح کو اختیار کیا جائے تو یہ جواب صحیح نہیں بن سکتا، کیونکہ اُن کے نزدیک حسن کی تعریف میں راوی کے ضبط میں نقصان لازمی شرط ہے، اور اس کی موجودگی میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہو سکتی، لہٰذا دونوں میں تباین کی نسبت ہے، ظاہر اور نص کی مثال بھی ان لوگوں کے مذہب پر درست ہو سکتی ہے جو ظاہر اور نص میں عموم خصوص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، لیکن محققین کے نزدیک یہ مسلک درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ظاہر اور نص، دونوں میں تباین ہے، کیونکہ نص کے لئے سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، اور ظاہر کے لئے عدم سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے،

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے حسن کی تعریف میں جمہور سے الگ ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، اگر یہ سارے حضرات علماء امام ترمذیؒ کی اس عبارت پر غور فرما لیتے جو انھوں نے حسن کی تعریف میں لکھی ہے، تو شاید یہ اشکال ہی پیدا نہ ہوتا،

امام ترمذیؒ "کتاب العلل" میں صفحہ ۵۶۵ پر تحریر فرمایا ہے کہ "وماذکرنا فی هذا الکتاب "حدیث حسن" فإنما أردنا حسن إسناده عندنا کل حدیث یُروی لایکون فی اسناده من یتهم بالکذب ولایکون الحدیث شاذاً ویُروی من غیر وجه نحو ذالك فهو عندنا حدیث حسن"

امام ترمذی کی اس تعریف کی رُو سے حسن وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی متہم بالکذب نہ ہو اور اس میں شذوذ نہ ہو، جمہور کی طرح وہ راوی کے حافظہ کے نقصان کو حسن کے لئے شرط قرار نہیں دیتے، لہٰذا اس تعریف کی رُو سے حسن اور صحیح میں عام خاص کی

نسبت ہی نہ کہ تباین کی، حسن عام ہے اور صحیح خاص، یعنی جس روایت پر امام ترمذیؒ کی حدیث حَسن کی تعریف صادق آرہی ہو، اگر وہ ساتھ ہی تام الضبط افراد سے مروی ہو، اور اس میں کوئی علّت بھی نہ ہو، تو وہ ساتھ ہی صحیح بھی ہوگی، اور اگر راوی تام الضبط نہ ہو یا اس کی روایت میں کوئی علّت پائی جارہی ہو تو وہ صرف حسن ہوگی، صحیح نہیں، واللہ سبحانہٗ اعلم،

والصنابجی هٰذا الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلّم الخ" جامع ترمذی کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس کے مطابق اس عبارت سے امام ترمذیؒ کا منشا ریہ ہے کہ فضیلتِ وضو میں ایک حدیث حضرت صنابجی سے مروی ہے، اُن کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہوگیا ہے، کیونکہ رُواۃِ حدیث میں صنابجی نام کے تین حضرات ہیں،

(۱) عبداللہ الصنابجیؓ، یہ باتفاق صحابی ہیں، اور راجح قول کے مطابق حدیث فضلِ طہور انہی سے مروی ہے،

(۲) ابوعبداللہ الصنابجی، ان کا نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہے، یہ مخضرمین میں سے ہیں یعنی حضور علیہ السلام کے ہمعصر ہیں، لیکن یہ جب حضور علیہ السلام کی زیارت کی نیت سے مدینہ طیبہ کی طرف چلے تو مقام ذوالحلیفہ پہونچ کر انھیں علم ہوا کہ صرف پانچ دن قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوچکی ہے، لہٰذا حضورؐ سے براہِ راست اُن کا سماع ثابت نہیں اور انھوں نے جتنی مرفوع احادیث روایت کی ہیں، وہ سب مرسل ہیں، البتہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ان کا سماع ثابت ہے،

(۳) الصنابح بن الاعسر الاحمسی، یہ بھی باتفاق صحابی ہیں، اور ان کو بھی بعض اوقات صنابجی کہہ دیا جاتا ہے ـــــ امام ترمذیؒ کی اس تشریح کا منشا یہ ہے کہ جس حدیث فضلِ طہور کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ پہلے صاحب یعنی عبداللہ الصنابجی سے مروی ہے، امام مالکؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ فضلِ طہور کی حدیث کے راوی عبداللہ الصنابجی ہیں،

لیکن امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اُن کا کہنا یہ ہے کہ عبداللہ الصنابجی کے نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، صنابجی کا اطلاق صرف دو حضرات پر ہوتا ہے، ایک ابوعبداللہ عبدالرحمٰن بن عسیلہ، دوسرے صنابح ابن الاعسر احمسی، وہ فرماتے ہیں کہ دراصل فضلِ طہور کی حدیث کے راوی ابوعبداللہ صنابجی ہیں نہ کہ عبداللہ، اس لئے یہ حدیث مرسل ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ دراصل امام مالکؒ سے وہم ہوا اور

اور انھوں نے ابو عبداللہ کے بجائے عبداللہ صنابحی کا نام ذکر کر دیا، گویا ان حضرات کے نزدیک نہ تو عبداللہ صنابحی کے نام کا کوئی راوی موجود ہے اور نہ یہ حدیث اس کے مسندات میں سے ہے،

جامع ترمذی کے بعض مصری نسخوں پر عبارت کچھ اس طرح لکھی ہوئی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ بھی امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کے ہم خیال ہیں، مصری نسخوں میں یہاں عبداللہ الصنابحی کا کوئی ذکر نہیں، حضرت گنگوہیؒ نے اسی مصری نسخہ کو ترجیح دی ہے، تاکہ یہ امام بخاریؒ وغیرہ کے مطابق ہو جائے، لیکن دوسرے شراح نے جس میں حضرت شاہ صاحب وغیرہ بھی شامل ہیں اسی ہندوستانی نسخہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ مصری نسخہ میں کاتب سے عبارت چھوٹ گئی ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے "المثبت مقدم علی النافی" اس لئے حقیقت یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے نقطۂ نظر کی تردید کرنا چاہ رہے ہیں اِدھر خود حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ امام بخاریؒ کا اس معاملہ میں امام مالکؒ کی طرف وہم کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اُن کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عبداللہ صنابحی نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، حالانکہ یہ کہنا درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ صنابحی اور ابو عبداللہ صنابحی دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں، دونوں سے روایتیں مروی ہیں، اور کتبِ رجال میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ موجود ہے، اور فضلِ طہور والی روایت عبداللہ صنابحیؓ سے مروی ہے ابو عبداللہ سے نہیں، لہٰذا یہ روایت مرسل بھی نہیں ہے، اس کے تفصیلی دلائل حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کی "اوجز المسالک" میں دیکھے جا سکتے ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ مِفْتَاحَ الصَّلٰوۃِ الطُّھُوْرُ

محمود بن غیلان: تیسری صدی ہجری کے مشہور محدث ہیں، امام ابو داؤدؒ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے اُن سے روایتیں لی ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

سفیان: اس نام کے دو بزرگ معروف ہیں، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ، اتفاق سے دونوں بزرگ ہمعصر ہیں، اور دونوں کے اساتذہ وتلامذہ میں بھی عموماً اشتراک پایا جاتا ہے، لہٰذا دونوں میں امتیاز صرف نسب یا نسبت سے ہوتا ہے، اور جہاں پر نسب یا نسبت موجود نہ ہو وہاں یہ فرق کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس سے کون مراد ہیں، چنانچہ

اس مقام پر بھی شراح اس کی تعیین میں حیران رہے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سفیان ثوری مراد ہیں، اور اس کا پتہ حافظ جمال الدین زیلعیؒ کی کتاب "نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ" سے چلا، کیونکہ انھوں نے معجم طبرانی کے حوالہ سے یہی حدیث نقل کی ہے، اس میں "سفیان" کے ساتھ صراحۃً "الثوری" کا لفظ مرقوم ہے،

یہاں یہ واضح رہے کہ اس مقام پر سفیان کے بعد تحویل ہے، لیکن وہ لکھی ہوئی نہیں ہے، شاید جامع ترمذی کے ابتدائی کاتبوں میں سے کسی نے چھوڑ دی ہے، یہاں سفیان مدارِ حدیث ہیں،

محمد بن بشار: ان کا لقب بُندار ہے، اور امام ترمذیؒ کہیں ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کہیں لقب، مشہور محدّث ہیں، بعض لوگوں نے ان کی تضعیف کی ہے، لیکن وہ بلاشبہ غلط ہے،

عبد الرحمٰن، اس سے عبد الرحمٰن بن مہدی مراد ہیں، جو امامِ حدیث ہیں، اور امام احمدؒ کا اُن کے بارے میں قول یہ ہے کہ عبد الرحمٰن کا کسی راوی سے روایت کرنا اس راوی کے ثقہ ہونے کی دلیل ہے،

محمد ابن الحنفیہ، حضرت علیؓ کے صاحبزادے ہیں، اور اپنی والدہ کی طرف منسوب ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

عبد اللہ بن محمد بن عقیل وھو صدوق، محدثین کی اصطلاح میں صَدُوق الفاظِ تعدیل میں سے ہے، لیکن یہ تعدیل کا نچلا مرتبہ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ راوی متہم بالکذب نہیں، یعنی قولی اور عملی طور پر تو عادل ہے، البتہ حافظہ میں کچھ نقص ہے، چنانچہ بعض راویوں کے بارے میں اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں، "صدوق لہ اوھام" یا "صدوق سوء الحفظ" یا "صدوق یخلط" اس کے علاوہ اس کے ساتھ "لین الحدیث" اور "فیہ لین" جیسے الفاظ بھی جمع ہوجاتے ہیں، ان الفاظِ تعدیل سے حدیث صحت کے مرتبہ سے گرجاتی ہے، البتہ سوءِ حافظہ شدید نہ ہو تو حسن ہوسکتی ہے،

قال محمد وھو مقارِبُ[1] الحدیث، اس کو بعض ناواقف لوگوں نے الفاظِ جرح

---

[1] قال تحتہ السخاویؒ: فہو علی المعتمد بالکسر الفتح وسط لاینتہی الی درجۃ السقوط ولا الجلالۃ وہو نوع مدح وممن ضبطہا بالوجہین ابن الغربی (کذا) وابن دحیۃ والبطلیوسی وابن رُشید فی رحلتہ، قال ومعناہا یقارب الناس فی حدیثہ ویقاربونہ ای لیس حدیثہ بشاذ ولا منکر، قال ومما یدلک علی ان مرادہم بہذا اللفظ ہذا المعنی ما قالہ الترمذی فی آخر باب من فضائل الجہاد من جامعہ وقد جری لہ ذکر اسماعیل بن رافع فقال ضعفہ بعض اہل الحدیث و[illegible] مقارب الحدیث (فتح المغیث للسخاویؒ ۱/۳۲۹، ۳۳۰ المدینۃ المنورۃ [illegible])

ہیں سے سمجھ لیا ہے، لیکن حقیقۃً یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے، لیکن تعدیل کے لحاظ سے ہلکا لفظ ہی،
حافظ عراقیؒ نے اس لفظ کو تعدیل کے چھٹے مرتبہ میں سے شمار کیا ہے، اس لفظ کے معنی ہیں درمیانی
حدیث والا، بعض نے اس لفظ کو بکسر الراء ضبط کیا ہے، یعنی "مُقارِبُ الحدیث" اس صورت
میں مطلب یہ ہو کہ "حدیثہ یقارب حدیث غیرہ" اور بعض نے بفتح الرّاء ضبط کیا ہے،
یعنی "مُقارَبُ الحدیث" اس کا مطلب یہ ہو "حدیث غیرہ یقارب حدیثہ" لیکن پہلا قول
زیادہ صحیح ہے، حافظ عراقیؒ نے بفتح الراء اور بکسر الراء، دونوں کو الگ الگ لفظ شمار کیا ہے، چنانچہ
وہ اپنی کتاب "الفیہ" میں لکھتے ہیں ؎

صالح الحدیث او مقاربہٗ ٭ جیّدہٗ حسنہٗ مقاربہٗ

حدیث کے متن پر پوری تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ مَا یَقُوْلُ اِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

عن شعبۃ، یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں، اپنے زمانے میں "امیر المؤمنین فی الحدیث" کہلاتے
تھے، جرح و تعدیل کے باب میں سب سے پہلے انھوں نے کلام کیا، امام بخاریؒ فرماتے ہیں:
"لولا شعبۃ لما عرف الحدیث فی العراق"،

عبد العزیز بن صہیب، تابعی ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

اذا دخل الخلاء، اس سے مراد بیت الخلاء ہے، خلاء کے لفظی معنیٰ تنہائی کی جگہ یا
خالی جگہ کے ہیں، چونکہ ایسے مقامات قضاءِ حاجت کے لئے مستعمل ہوتے تھے، اس لئے اس لفظ
کے معنیٰ ہو گئے قضاءِ حاجت کی جگہ، عربی زبان میں اس معنیٰ میں بہت سے الفاظ مستعمل ہیں، احادیث
میں بھی "الخلاء" کے علاوہ اس کے لئے "کنیف"، "حُش"، "مرحاض"، "مذہب"، "منصع" کے
الفاظ مستعمل ہیں، درحقیقت یہ سب کنایات ہیں، آجکل اہلِ مصر اس کو "بیت الادب" اور
"بیت الطہارۃ" بولتے ہیں، اور اہلِ حجاز اسے "مستراح" کہتے ہیں،

اعوذ باللہ من الخبث والخبیث او الخبث والخبائث، راوی کو یہاں شک
ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے والخبیث کا لفظ استعمال فرمایا یا خبائث کا، لیکن حضرت
شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ راوی کا یہ شک درست نہیں، صحیح روایت "الخبائث" والی ہو جیسا کہ
آئندہ روایت میں حماد بن زید کے طریق سے اس کی صراحت موجود ہے، لہٰذا مسنون دُعا یہ ہی:

"اللّٰھم انی اعوذبک من الخبث والخبائث"

پھر "خبائث" کے بارے میں اتفاق ہے کہ یہ "خبیثۃ" کی جمع ہے، اور اس سے مراد مؤنث شیاطین ہیں، البتہ "الخبث" کے بارے میں اختلاف ہے، علامہ خطابی "اصلاح خطأ المحدثین" میں فرماتے ہیں کہ اصحاب حدیث لفظ خبث کو بسکون البار روایت کرتے ہیں، اور علامہ ابو عبید نے بھی اس لفظ کو اسی طرح نقل کیا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ لفظ بار کے ضمہ کے ساتھ ہے، یعنی خُبُث جو کہ خبیث کی جمع ہے، اور خُبْث بسکون البار تو مصدر ہے، لیکن احقر کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو دونوں طریقہ سے پڑھنا درست ہے، البتہ اگر اس لفظ کو ساکن البار پڑھا جائے تب بھی یہ "خبیث" کی جمع ہوگی، کیونکہ اہل عرب فُعُل کے وزن پر آنے والی جمع کو بکثرت بسکون العین پڑھتے ہیں، بہرحال "خبث" اور "خبائث" سے شیاطین مراد ہیں، خبث سے ذکور اور خبائث سے اناث،

دخول بیت الخلاء کے وقت شیاطین سے استعاذہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اور اس جیسے دوسرے گندگی کے مقامات شیاطین کے مراکز ہوتے ہیں، اور قضاء حاجت کے وقت انسانوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کشفِ عورت کے وقت شیاطین انسانوں سے کھیلتے ہیں، حضرت سعد بن عبادہؓ کی وفات[2] اسی طرح واقع ہوئی کہ وہ قضاء حاجت کے لئے گئے پھر بعد میں وہیں مُردہ پائے گئے، اُس وقت ایک پُراسرار آواز سنی گئی، جیسے کوئی یہ شعر پڑھ رہا ہو:

قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادہ ؞ رمیناہ بسہمین فلم نخط فؤادہ

معلوم ہوا کہ یہ ایک جِنّی کی آواز تھی جس نے حضرت سعدؓ کو قتل کیا تھا،

پھر اس میں یہ کلام ہوا ہے کہ یہ دعا کس وقت پڑھنی چاہئے، بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت ذہاب الی الخلاء کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر

---

[1] قال الخطابی فی اصلاح خطأ المحدثین، قال ابن الاعرابی اصل الخبث فی کلام العرب المکروہ فان کان من الکلام فهو الشتم وان کان من الملل فهو الکفر وان کان من الطعام فهو الحرام وان کان من الشراب فهو الضار (اصلاح خطأ المحدثین للخطابی ص ۹ لجنۃ الشبیبۃ السوریۃ بالقاہرۃ ۱۳۵۵ھ) ۱۲

[2] محمد بن سیرین قال، بینما سعد بن عبادۃ قائما یبول فمات فبکتہ (وفی نسخۃ قتلتہ) الجن ـ قتلنا سید الخزرج الخ اخرجہ الحارث بن ابی اسامۃ (المطالب العالیۃ ۱۸/۱) وفی حاشیتہ: عزاہ الہیثمی للطبرانی وقال ابن سیرین لم یدرک سعد بن عبادۃ (۱/۶۰۶) ۱۲

انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء، اور اگر صحرا میں ہو تو قبیل کشف العورۃ پڑھنی چاہئے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلاء میں داخل ہوگیا اور دعاء نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے، لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف سے پہلے دخولِ خلاء کے بعد بھی پڑھ لینی چاہئے امام مالکؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں "اذا دخل الخلاء قال" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے متبادر یہی ہے کہ دخولِ خلاء کے بعد بھی دعاء پڑھی جا سکتی ہے، جمہور کے نزدیک "اذا دخل الخلاء" "اذا اراد ان یدخل الخلاء" کے معنی میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث[۱] "الادب المفرد" میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "قال حدثنا ابو النعمان ثنا سعید بن زید ثنا عبد العزیز ابن صهیب نی انسؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یدخل الخلاء قال اللّٰھم انی اعوذبك الخ"،
اس کے علاوہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی مامور بہ اِذَا کے ساتھ متعلق کیا جائے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:۔

(۱) مامور بہ کی ادائیگی اِذَا کے مدخول سے پہلے واجب ہو، جیسے "اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ"

(۲) مامور بہ کی ادائیگی دخولِ اِذَا کے ساتھ ساتھ واجب ہو، جیسے "اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ" یا "اِذَا قرأت فترسّل"

(۳) مامور بہ کی ادائیگی مدخولِ اِذَا کے بعد ہو، جیسے "اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا"

امام مالکؒ یہاں اگرچہ تیسرے معنی کو لیتے ہیں، لیکن جمہور پہلے معنی کو لیتے ہیں اور اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ بیت الخلاء گندگی اور ناپاکی کا مقام ہے، وہاں جا کر ذکر و دعاء اور استعاذہ ادب کے خلاف ہے،

امام مالکؒ حضرت عائشہ رضؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ عزوجل علیٰ کلِّ احیانہ (ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علیٰ غیر طہر)، لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشفِ عورۃ کے بعد بھی دعاء کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یا تو اس میں کُل کا لفظ "واوتیت من کل شیٔ" کی قبیل سے ہے،

---

[۱] نقلہ الشوکانیؒ فی نیل الاوطار، ج ۱ صفحہ ۷۲، ابواب احکام التخلی باب ما یقول المتخلی عند دخولہ و خروجہ ۱۲

اور لفظ "کل" اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے، اور لفظ "ذکر" ذکر لسانی کے بجائے محض یاد کرنے کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، ایک حماسی شاعر کہتا ہے ع

ذکرتك والخطی یخطر بیننا ؛ وقد نهلت منا المثقفة السمر

شاہ ولی اللہ رح نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکار متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص خاص مواقع اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہو کہ آپ اپنے شب و روز کی ہر مصروفیت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے،

وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب؛ اضطراب کے لفظی معنی حرکت کے ہیں، پھر یہ لفظ اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور اصولِ حدیث کی اصطلاح میں اضطراب کا مطلب یہ ہو کہ کسی حدیث کی روایت میں راویوں کا اختلاف واقع ہو جائے اور یہ چیز حدیث کو ضعیف بنا دیتی ہے، اگر راویوں کا اختلاف سند میں ہو تو اضطراب فی الاسناد کہلاتا ہے، اور اگر اضطراب متن میں ہو تو اضطراب فی المتن کہلاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اضطراب کو رفع کیا جاسکتا ہو تو رفع ہونے کے بعد حدیث مضطرب صحیح ہو جاتی ہے، اور اگر اضطراب رفع نہ ہو سکے تو وہ حدیث ضعیف اور ناقابلِ استدلال ہوتی ہے،

پھر اضطراب[1] کو رفع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ روایتوں میں تطبیق دی جائے اور دوسرے یہ کہ کسی ایک روایت کو صحیح یا راجح قرار دے کر باقی روایتوں کو غلط یا مرجوح قرار دیدیا جائے، علامہ سیوطی رح نے "تدریب الرّاوی" (۱۶۹) میں اور حافظ ابن صلاح نے مقدمہ (۸۴ نوع ۱۹) میں اور حافظ سخاوی رح نے فتح المغیث (۱/۲۲۳) میں لکھا ہے کہ اضطراب کی صورت میں کسی ایک روایت کو اس کے راوی کے احفظ ہونے یا مروی عنہ کے ساتھ زیادہ طویل صحبت رکھنے کی بنا پر ترجیح دیدی جائے تو اضطراب رفع ہو جاتا ہے،

امام ترمذی رح نے حضرت زید بن ارقم رض کی جس روایت کی طرف وفی الباب میں اشارہ فرمایا ہے، اور اس کا اضطراب ذکر کیا ہے وہ ابو داؤد وغیرہ میں مروی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں

---

[1] قال العراقی فی "الفیتہ" مضطرب الحدیث ما قد وردا + مختلفا من واحد فأزیدا
فی متن او فی سند ان اتضح + فیہ تساوی الخلف اما ان رجح
بعض الوجوہ لم یکن مضطربا + والحکم للراجح ماوجبا ۱۲

"ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى احدکم الخلاء فلیقل اعوذ بالله من الخبث والخبائث" (ابوداؤد، ج ۱ ص ۲) کتاب الطهارة باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء)

حضرت زید بن ارقم رضؓ کی مذکورہ حدیث میں امام ترمذیؒ نے جس اضطرابِ سند کا ذکر کیا ہے اسے سمجھنے کے لئے یہ پہلے ذہن نشین کر لیجئے کہ حضرت قتادہؒ اس حدیث کے "مدار الاسناد" ہیں اُن سے اُن کے چار شاگردوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، اور چاروں کے طریقِ روایت میں اختلاف ہے، وہ چار طریقے یہ ہیں:-

(۱) هشام الدستوائی عن قتادة عن زید بن ارقم،

(۲) سعید بن ابی عروبة عن قتادة عن القاسم بن عوف الشیبانی عن زید بن ارقم

(۳) شعبة عن قتادة عن النضر بن انس عن زید بن ارقم،

(۴) معمر عن قتادة عن النضر بن انس عن ابیه انس،

اس طرح اس روایت کی سند میں تین اضطرابات پائے جاتے ہیں،

پہلا اضطراب یہ ہے کہ قتادہؒ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے یا نہیں؟ ہشام کی روایت میں کوئی واسطہ نہیں، باقی تینوں کی روایت میں واسطہ موجود ہے،

دوسرا اضطراب اس میں ہے کہ اگر قتادہ اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ ہے تو وہ کونسا ہے، سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں وہ واسطہ قاسم بن عوف الشیبانی ہیں اور شعبہ اور معمر کی روایت میں واسطہ نضر بن انس ہیں،

تیسرا اضطراب اس میں ہے کہ صحابی کون ہیں، معمر کی روایت میں صحابی حضرت انسؓ ہیں اور باقی تینوں کی روایت میں حضرت زید بن ارقم رضؓ ہیں، یہ کُل تین اضطرابات ہوئے،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے ان اضطرابات کے بارے میں سوال کیا تو امام بخاریؒ نے فرمایا کہ "یحتمل ان یکون قتادة روی عنهما جمیعا"، یہ تو ظاہر ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس اضطراب کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس سے کون کون سا اضطراب کس طرح رفع ہوا، اس کی تشریح میں شراح حیران رہے ہیں اس تشریح کا مدار اس بات پر ہے کہ "عنهما" کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

محشی نے اس ضمیر کا مرجع حضرت زید بن ارقم رضؓ اور نضر بن انسؓ کو قرار دیا ہے، اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ امام بخاریؒ کے اس قول سے تینوں اضطرابات رفع ہو جائیں، اور

وہ اس طرح کہ امام بخاریؒ نے اُن تمام روایات کو صحیح قرار دیا ہے، اور ان میں تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ یہ ممکن ہو کہ قتادہؒ نے یہ حدیث حضرت زید بن ارقمؓ سے بھی روایت کی ہو، خواہ بلا واسطہ، کمافی روایۃ ھشام یا بالواسطہ کمافی روایۃ سعید و شعبۃ، اور حضرت نضر بن انسؓ سے بھی روایت کی ہو خواہ عن زید بن ارقم کمافی روایۃ شعبۃ یا عن ابیہ انس کما فی روایۃ معمر، حضرت گنگوہیؒ کا میلان بھی اسی توجیہ کی جانب ہے، اس توجیہ کے مطابق چاروں روایات صحیح ہوجاتی ہیں، اور تینوں اضطرابات میں تطبیق پیدا ہوجاتی ہے،

امام بخاریؒ کے اس قول کی دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "عنھما" کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوف اور زید بن ارقم ہیں، اس توجیہ کا حاصل یہ ہو کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف پہلے اضطراب کو رفع کیا ہے جو ہشام اور سعید کے درمیان واقع ہوا ہی، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قتادہؒ نے یہ روایت براہِ راست حضرت زیدؓ سے سنی جیسے ہشام کے سامنے بیان کردیا، اور قتادہؒ نے یہی روایت قاسم بن عوفؓ کے واسطہ سے بھی سُنی جیسے سعید کے سامنے بیان کردیا، باقی دوسرے اور تیسرے اضطراب کا جواب امام بخاریؒ نے نہیں دیا، کیونکہ اس کی تطبیق انھیں مستحضر نہیں تھی،

تیسری توجیہ امام بخاریؒ کے اس قول کی حضرت شاہ صاحبؒ نے کی ہے، اور وہ یہ کہ "عنھما" کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوفؓ اور نضر بن انسؓ ہیں، امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف اس دوسرے اختلاف میں تطبیق پیدا کی ہے جو سعید اور شعبہ کے درمیان واقع ہوا، یعنی قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقمؓ کے درمیان واسطہ کون ہے؟ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ قتادہؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی یہ حدیث ایک مرتبہ قاسم بن عوف سے سُنی ہو، جسے سعید نے روایت کیا، اور ایک مرتبہ نضر بن انسؓ سے سُنی ہو جسے شعبہ نے روایت کیا، رہا پہلا اختلاف سو اس میں تطبیق پیدا کرنے کی ضرورت اس لئے نہیں تھی کہ اس میں ہشام کی روایت غلط ہی، کیونکہ حضرت قتادہؒ کا سماع حضرت انسؓ کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں، کما صرح بہ الحاکم فی معرفۃ علوم الحدیث، اور جب سماع ثابت نہیں تو بلا واسطہ روایت کرنے کا احتمال ہی نہیں،

رہا تیسرا اضطراب سو اس میں معمر کی روایت غلط ہے، اور ان سے وہم ہوا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے صراحۃً لکھا ہو کہ "حدیث معمر عن النضر بن انس فی ھذا وھم" جب یہ ثابت

ہوگیا کہ ہشام اور معمر دونوں کی روایتیں غلط ہیں تو پہلا اور تیسرا اضطراب خود بخود ختم ہوگیا، اس لئے کہ ایک شق کو ترجیح ہوجانے تو اضطراب باقی نہیں رہتا، اب صرف دوسرا اضطراب باقی رہ گیا تھا امام بخاریؒ نے اس کو دور کردیا،

یہ تیسری توجیہ کئی اعتبار سے راجح معلوم ہوتی تھی، لیکن بعد میں احقر کو ایک ایسی دلیل مل گئی جس کی وجہ سے یہ توجیہ تقریبًا یقینی طور پر متعین ہوجاتی ہے، اور پہلی دونوں توجیہات غلط ثابت ہوتی ہیں، اور وہ یہ کہ ابن حبّان اپنی صحیح میں یہی روایت خود شعبہ ہی سے دو طریق سے نقل کرتے ہیں "قال اخبرنا محمد بن اسحاق ابن سعید السعدی نا علی بن خشرم انبأ نا عیسیٰ بن یونس عن شعبة عن قتادة عن القاسم الشیبانی عن زید بن ارقمؓ الخ" اس کے بعد ابن حبان دوسرا طریق نقل کرتے ہیں:- "انا عمر بن محمد الهمدانی نا محمد بن عبد الاعلیٰ نا خالد بن الحارث عن شعبة عن قتادة قال سمعت النضر بن انس یحدث عن زید بن ارقمؓ فذکر نحوه" (ذکرهما الهیثمی فی موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان ص۶۲ ج۱ الروضة سنه ۱۳۵۱ھ) اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ اور سعید کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ خود شعبہ بھی سعید کی طرح قاسم بن عوف سے روایت کرتے ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ کی مذکورہ توجیہ اور تمام باتیں تو صحیح اور قابلِ فہم ہیں، لیکن ایک بات محلِ نظر ہے، اور وہ یہ کہ ہشام کی طرف قطعی طور پر غلطی کی نسبت کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کسی وقت خود قتادہ نے اس روایت کو زید بن ارقمؓ سے مرسلاً نقل کیا ہو جسے ہشام نے سنکر روایت کردیا ہو، البتہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہشام کی روایت سعید اور شعبہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے، بہرحال یہ تینوں اضطرابات مختلف طریقوں سے رفع ہوگئے، پہلا اضطراب ہشام کی روایت کو غلط یا مرجوح قرار دے کر، دوسرا اضطراب تطبیق پیدا کرکے، تیسرا اضطراب معمر کی روایت کو غلط قرار دے کر، اب یہ روایت قابلِ استدلال ہے، واللہ سبحانہٗ اعلم،

بَابُ مَا يَقُوْلُ اِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

حدثنا محمد بن حمید بن اسماعیل، اس سند کے بیان میں جامع ترمذی کے نسخے مختلف ہیں، ہمارے تمام ہندی نسخوں میں سند اسی طرح مذکور ہے، لیکن قاضی ابوبکر بن العربیؒ نے "عارضة الاحوذی" کے متن میں یہ سند اس طرح نقل کی ہے "حدثنا محمد

بن اسمٰعیل قال حدثنا حمید قال حدثنا مالك "بیشتر مصری نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے، بعض قلمی نسخوں میں اس طرح ہے کہ "حدثنا احمد بن محمد بن اسمٰعیل قال حدثنا مالك" اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے کہ حدثنا محمد بن اسمٰعیل قال حدثنا مالك بن اسمٰعیل عن اسرائیل" یہ آخری نسخہ صحیح ہے اور باقی غلط ہیں، ہمارا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذیؒ کے اساتذہ اور مالک بن اسمٰعیل کے شاگردوں میں محمد بن حمید بن اسمٰعیل نام کے کوئی راوی نہیں ہیں، قاضی ابوبکر بن عربی کا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ محمد بن اسمٰعیل یعنی امام بخاریؒ کے اساتذہ میں حمید نام کے کوئی استاذ نہیں، ہاں حُمیدی ہیں، اور قلمی نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں احمد بن محمد بن اسمٰعیل نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتبِ رجال میں موجود نہیں، لہٰذا آخری نسخہ ہی صحیح ہے اور محمد بن اسمٰعیل سے مراد امام بخاریؒ ہیں، اس کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقیؒ نے یہ حدیث "محمد بن اسمٰعیل قال حدثنا مالك بن اسمٰعیل" کی سند سے روایت کی ہے، نیز امام بخاریؒ نے "الادب المفرد" میں اس حدیث کو اس سند سے روایت کیا ہے کہ "حدثنا مالك بن اسمٰعیل عن اسرائیل عن یوسف" اس سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے پہلے تین نسخوں میں کاتب سے غلطی ہو گئی،

حدثنا مالك بن اسمٰعیل الکوفی، یہ تیسری صدی ہجری کے معروف محدث ہیں، امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، ابن معین کا قول ہے "لیس با لکوفة اتقن منه"

عن یوسف بن ابی بردة، یہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پوتے ہیں، اور باتفاق ثقہ ہیں،

غفرانك، بعض نے کہا ہے کہ یہ مفعول بہ ہے، اور اس کا عامل "اطلبُ" یا "اسئلُ" محذوف ہے، بعض نے کہا کہ یہ مفعول مطلق ہے اور اس کا عامل "اغفر" محذوف ہے، دوسرا قول زیادہ صحیح ہے، مشہور نحوی فاضل رضی نے لکھا ہے کہ مفعولِ مطلق کا عامل چار مقامات پر قیاساً واجب الحذف ہوتا ہے،

① مصدر اپنے فاعل کی طرف بواسطۂ حرفِ جر مضاف ہو، جیسے؛ تبًّالك، سحقًالك، بعدًالك، بؤسًالك،

② مصدر اپنے فاعل کی طرف بلاواسطہ حرفِ جر مضاف ہو، جیسے غفرانك،

③ مصدر اپنے مفعول کی طرف بواسطۂ حرفِ جر مضاف ہو، جیسے؛ شکرًا لله، حمدًا لله،

(۴) مصدر اپنے مفعول کی طرف بلا واسطہ حرفِ جر مضاف ہو، جیسے؛ معاذ اللہ، سبحان اللہ

معلوم ہوا کہ غفرانک کا عامل بھی وجوباً محذوف ہے، کیونکہ یہ بھی دوسری صورت میں داخل ہے،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ خروج من الخلاء کے وقت مغفرت کا کیا موقعہ ہے؟

اس کے دسیوں جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں سے زیادہ بہتر اور مشہور یہ ہیں:-

(۱) ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر فرماتے رہتے تھے، لیکن خلاء میں ذکر لسانی کا سلسلہ منقطع رہتا تھا، اس انقطاعِ ذکر لسانی پر آپ نے استغفار فرمایا،

(۲) دوسرا جواب حضرت گنگوہیؒ نے یہ دیا ہے کہ قضائے حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے، اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استحضار کرنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ یہ استحضار استغفار کا موجب ہوگا، اس لئے "غفرانک" کہنے کی تعلیم دی گئی،

(۳) تیسرا جواب حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے "بذل المجہود" (ص ۲۰ ج ۱) میں یہ دیا ہے کہ فضلات کا انسان کے جسم سے نکل جانا اس کی صحت و زندگی کے لئے اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، یہ استغفار اس لئے رکھا گیا ہے کہ انسان اس نعمت کا حقِ شکر ادا نہیں کرسکتا،

(۴) چوتھا جواب علامہ مغربیؒ نے ابوداؤد کی شرح میں لکھا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں سب سے پہلے قضاءِ حاجت کا اتفاق ہوا تو اس کی رائحہ کریہہ کو انھوں نے اپنے اکلِ شجر کی نحوست سمجھا، اور اپنی کوتاہی کا استحضار کرکے مغفرت طلب کی، پھر یہ سلسلہ اُن کی اولاد میں بھی جاری رہا، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ علامہ مغربیؒ کے نقل پر اعتماد نہیں، کیونکہ وہ رطب و یابس جمع کر دیتے ہیں،

(۵) سب سے بہتر توجیہ حضرت مولانا بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے "معارف السنن" میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ "غفرانک" درحقیقت شکر کے مفہوم میں آیا ہے، سیبویہ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اہلِ عرب کے یہاں یہ محاورہ معروف ہے "غفرانک لا کفرانک" اس محاورہ میں لفظ "غفرانک" شکر کے معنی میں آیا ہے، جیسے "کفرانک" کے تقابل سے معلوم ہوا، اس لئے یہاں بھی یہی معنی مراد لئے جائیں، تو بات صاف ہوجاتی ہے، اس جواب کی تائید اس بات سے ہوئی کہ ابن ماجہ (ص ۲۶ ابواب الطہارۃ و سننہا باب، مایقول اذا خرج من الخلاء)

میں حضرت انسؓ سے اور نسائی میں حضرت ابوذرؓ سے خروج من الخلاء کے وقت یہ دعاء منقول ہے:
"الحمد للہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی"

حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے یہاں ایک دوسرا سوال یہ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے، نیز آپؐ کے لئے "ما تقدم وما تاخر" کی معافی کا اعلان کیا گیا تھا، پھر آپؐ کو استغفار کی کیا ضرورت تھی؟ اگر "غفرانک" کو شکر کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ سوال بھی باقی نہیں رہتا اور جو لوگ اسے استغفار پر ہی محمول کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار مغفرتِ عامہ کے اعلان سے پہلے تھا، یا پھر آپؐ تعلیم امت کے لئے ایسا کرتے تھے، اور بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات میں ہر لحظہ ترقی ہوتی رہتی تھی، جب آپؐ ترقی کا کوئی اگلا درجہ طے فرماتے تو سابقہ درجات تقصیر معلوم ہوتے تھے، آپؐ اس سے استغفار فرماتے تھے،

بہرصورت خروج من الخلاء کے وقت "غفرانک" کہنا مسنون ہے، اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایتوں میں "الحمد للہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی" کے الفاظ آئے ہیں، لہٰذا دونوں میں تطبیق یہی ہے کہ کبھی آپؐ یہ دعاء پڑھتے تھے اور کبھی وہ، علماء نے فرمایا کہ دونوں کو جمع کرلینا بہتر ہے،

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ شریعت میں خاص خاص مواقع پر جو دعائیں اور اذکار منقول ہیں اُن کو اصطلاح میں احوالِ متواردہ کے اذکار کہا جاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں لکھا ہے کہ دراصل انسان کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ ہر وقت ذکر الٰہی میں مشغول رہے، لیکن انسان اس سے عاجز ہے، اس لئے کبھی کبھی ذکر کرلینا اس فریضہ کو ادا کرسکتا ہے، لیکن عموماً اس سے غفلت ہوجاتی ہے، شریعت نے احوالِ متواردہ کی دعائیں اس لئے مقرر کردی ہیں کہ اس غفلت کا سدِّباب ہوسکے،

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ احوالِ متواردہ میں دعاء کے وقت ہاتھ اُٹھانا خلافِ سنت ہے، رفع الیدین عند الدعاء صرف احوالِ غیر متواردہ کے ساتھ مخصوص ہے،

قال ابو عیسٰی ھٰذا حدیث حسن غریب: امام ترمذیؒ بکثرت حسن اور غریب کو جمع کرتے ہیں، جمہور کے نزدیک حسن اور غریب کی جو تعریفیں مشہور ہیں اُن کی رُو سے اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ حدیث کے

حسن ہونے کا تعلق راوی کے حفظ اور عدالت سے ہے اور غریب کا تعلق راوی کے منفرد ہونے سے لہٰذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لیکن امام ترمذیؒ کے قول میں اشکال اس لئے پیدا ہو گیا کہ انھوں نے حدیث حسن کی جو تعریف کتاب العلل میں ذکر کی ہے، وہ جمہور کی تعریف سے مختلف ہے، امام ترمذیؒ نے حسن کی یہ تعریف کی ہے "کل حدیث یُروٰی لا یکون فی اسنادہ من یتّھم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذا ویُروٰی من غیر وجہ نحو ذالک فھو عندنا حدیث حسن" اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث کے حسن ہونے کے لئے تعدّدِ طُرق ضروری ہے، دوسری طرف غریب کی تعریف انھوں نے اس طرح کی ہے "کل حدیث یروٰی ولا یروٰی الا من وجہ واحد" اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن اور غریب میں منافات ہے، اس لئے یہ اشکال پیدا ہوا کہ امام ترمذیؒ "ھٰذا حدیث حسن غریب" کیوں کہتے ہیں؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں!

بعض علماء نے یہ جواب دیا کہ بعض مرتبہ پوری سند میں تفرد کسی ایک راوی کا ہوتا ہے جسے مدار اسناد کہتے ہیں، مدار اسناد چونکہ ایک ہی راوی ہے، اس لئے اس حدیث کو غریب کہدیا گیا اور مدار اسناد سے پہلے چونکہ وہ متعدد طرق سے مروی ہے اس لئے اُسے حسن کہدیا گیا، لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اس لئے کہ اس طرح تو ہر غریب حدیث حسن ہو سکتی ہے، کیونکہ کہیں نہ کہیں پہنچکر تو طرق متعدد ہو ہی جاتے ہیں،

اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبہ میں دوسرا جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں حسن کی جو تعریف کی ہے وہ صرف اسی حدیث حسن کی تعریف ہے، جس کے ساتھ غریب کا لفظ نہ ہو، اور جہاں امام ترمذیؒ حسن غریب کہتے ہیں وہاں جمہور کی اصطلاح کا حسن مراد لیتے ہیں، نہ کہ اپنی اصطلاح کا، اور جمہور کی اصطلاح میں حسن غریب کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے،

اور حافظ ابن صلاح نے اپنے مقدمہ میں ایک تیسرا جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں حسن لغیرہ کی تعریف کی ہے، اور جس جگہ وہ حسن کے ساتھ غریب کو جمع کرتے ہیں وہاں حسن سے حسن لذاتہٖ مراد ہوتا ہے،

لیکن یہ سارے جوابات بعید معلوم ہوتے ہیں، سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا، وہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ترمذیؒ کی کتاب العلل والی عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس اعتراض کا جواب خود بخود نکل آتا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کتاب العلل میں لکھتے ہیں "وما ذکرنا فی ھٰذا

الکتاب حدیث غریب فان اھل الحدیث یستغربون الحدیث لمعنی، رُبّ حدیث یکون غریبًا لا یُرْوٰی الّا من وجه واحدٍ" پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں :۔
"وربّ حدیث انما یستغرب لزیادۃ تکون فی الحدیث" پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں "رُبّ حدیث یُرْوٰی من اوجه کثیرۃ وانما یُسْتَغْرَبُ لحال الاسناد"
اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کے غریب ہونے کی تین صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ اس کا مدار واقعۃً ایک ہی راوی پر ہو، اور اس کے سوا اسے کوئی روایت نہ کرتا ہو، یہ قسم تو امام ترمذیؒ کی اصطلاح کے مطابق حسن کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، حدیث کے غریب ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ حدیث مجموعی طور پر تو بہت سے راویوں سے اور متعدد طرق سے مروی ہو، لیکن اُن میں سے کسی طریق میں متن کے اندر کوئی ایسی زیادتی پائی جارہی ہو جو دوسرے کسی طریق میں نہ ہو، ایسی صورت میں اصل حدیث تو غریب نہیں ہوتی لیکن جس طریق میں زیادتی پائی جارہی ہے اس کو زیادتی کی وجہ سے غریب کہدیتے ہیں، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہو لیکن کسی ایک طریق میں سند کے اندر کوئی زیادتی پائی جارہی ہو تو وہ طریق غریب ہوتا ہے، اور اسناد کی تبدیلی کی وجہ سے اس حدیث کو غریب کہدیتے ہیں،

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ترمذیؒ جہاں حسن کو غریب کے ساتھ جمع کرتے ہیں وہاں غریب سے مراد آخری دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہونے کی بناء پر حسن ہوتی ہے، لیکن سند یا متن میں کوئی تفرّد آجاتا ہے جس کی بناء پر امام ترمذیؒ اس کو ساتھ ساتھ غریب بھی کہدیتے ہیں،

ولا یعرف فی ھٰذا الباب الّا حدیث عائشۃ رضؓ،

امام ترمذیؒ کا یہ قول محلِّ نظر ہے، اس لئے کہ اس باب میں حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث کے علاوہ پانچ اور حدیثیں[1] مروی ہیں :۔

---

[1] بلکہ پانچ سے زائد چنانچہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ ص ۷ باب مایقول اذا خرج من الخلاء کے تحت حضرت انس بن مالک کی روایت نقل کی ہے "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا خرج من الغائط قال الحمد للّٰہ الذی احسن إلیّ فی اوّلہ وآخرہ" اگرچہ اوپر ابن ماجہ کے حوالہ سے حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت ذکر کی جاچکی ہے اور آگے بھی آرہی ہے لیکن چونکہ اس کے الفاظ میں اور اس حدیث کے الفاظ میں فرق واضح ہے اس لئے مذکورہ حدیث مستقل شمار کی جاسکتی ہے، مرتب عفی عنہ

① ابن ماجہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خروج من الخلاء کے وقت یہ دعا پڑھتے تھے "الحمد للہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی" (ص ۲۶ ابواب الطھارۃ باب مایقول اذا خرج من الخلاء)

② ابن السنی کی عمل الیوم واللیلۃ ص، باب مایقول اذا خرج من الخلاء کے تحت حضرت ابوذرؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد للہ الذی اذھب عنا الحزن الاذی وعافانی،

③ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۵۷) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دعا پڑھنا منقول ہے: "الحمد للہ الذی اخرج عنی مایؤذینی وامسک علیّ ماینفعنی" (کتاب الطھارۃ باب الاستنجاء)

④ ابن الجوزیؒ نے کتاب العلل میں یہی الفاظ حضرت سہل بن خیثمہ کی روایت سے نقل کئے ہیں،

⑤ عمل الیوم واللیلۃ باب مایقول اذا خرج من الخلاء، ص ۸ کے تحت حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "ان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا دخل الخلاء قال اللھم انی اعوذ بک من الرجس النجس الخبیث المخبث الشیطان الرجیم واذا خرج قال الحمد للہ الذی اذاقنی لذتہ وابقی فیّ قوتہ واذھب عنی اذاہ،

لہٰذا ان احادیث کی موجودگی میں امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث معروف نہیں، بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ پانچوں احادیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اور امام ترمذی کا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث سندِ قوی سے ثابت نہیں، لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ امام ترمذیؒ "وفی الباب عن فلان وفلان" کہہ کر جن احادیث کا حوالہ دیتے ہیں ان میں صحیح اور سقیم ہر طرح کی روایات ہوتی ہیں، لہٰذا ان روایات کا ضعف اُن کے حوالہ دینے سے مانع نہیں ہو سکتا، لہٰذا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کو یہ احادیث نہیں پہنچیں، اور انھوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہہ دی،

بَابٌ فِي النَّهْيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ،

سعید بن عبد الرحمٰن المخزومی؛ یہ سعید بن عبد الرحمٰن بن حسان ہیں، تیسری صدی کے محدث ہیں، امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ کے استاذ ہیں، اور امام نسائی نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے،

سفیان بن عیینۃ؛ یہ مشہور محدث ہیں، ان کی جلالتِ قدر پر اتفاق ہے، خاص طور پر عمرو بن دینار کی روایتوں میں انھیں سب سے زیادہ قابلِ اعتماد سمجھا جاتا ہے، آخری عمر میں انکے حافظہ میں کچھ تغیر پیدا ہو گیا تھا، یہ تدلیس بھی کیا کرتے تھے، لیکن چونکہ عموماً ان کی تدلیس ثقات سے ہوا کرتی تھی، اس لئے ان کی روایتوں کو قبول کیا گیا ہے،

عن الزہری؛ ان کا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب الزہری ہے، یہ حدیث کے ابتدائی مدوّنین میں سے ہیں، بعض حضرات نے اُن کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ قابلِ اعتماد راوی ہیں،

عن عطاء بن یزید اللیثی؛ مدینہ طیبہ کے تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے تاریخی اعتبار سے ان کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، باتفاق ثقہ ہیں،

الغائط، لغۃً غائط نشیبی زمین کو کہتے ہیں، اور چونکہ اہلِ عرب قضاءِ حاجت کے لئے عموماً نشیبی زمین کو استعمال کرتے تھے، اس لئے اس کا اطلاق بیت الخلاء پر ہونے لگا، اور بعض اوقات اس کا اطلاق نجاست پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظ "غائط" بیت الخلاء، اور دوسرا نجاستِ خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے،

ولکن شرّقوا او غرّبوا؛ یعنی یا مشرق کا رُخ کرو یا مغرب کا، یہ حکم مدینہ طیبہ کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ وہاں سے قبلہ جنوب کی سمت میں واقع ہے، جن مقامات پر قبلہ مشرق یا مغرب میں ہے وہاں "جنّبوا او شمّلوا" ہوگا، اس لئے کہ اس کی اصل علت احترامِ قبلہ ہے،

مراحیض؛ مرحاض کی جمع ہے، جو بیت الخلاء کے معنی میں ہے، دراصل یہ لفظ رَحَضَ یَرْحَضُ سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں دھونا، اسی لئے بعض اوقات یہ لفظ غسل خانہ کے لئے بھی استعمال ہو جاتا ہے،

فننحرف عنہا ونستغفر اللہ؛ عنہا کی ضمیر بظاہر قبلہ کی طرف راجع ہے، اور مطلب

یہ ہے کہ ان قبلہ رُخ بنے ہوئے پاخانوں میں ہم قبلہ کی طرف سے انحراف کر کے بیٹھتے تھے، لیکن چونکہ پاخانوں میں مکمل انحراف مشکل تھا اس لئے ہم استغفار بھی کرتے تھے،

اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ضمیر "مراحیض" کی طرف راجع ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان قبلہ رُخ بنے ہوئے پاخانوں سے ہم انحراف کرتے تھے، اور اُن کی بجائے دوسری جگہ قضائے حاجت کرتے تھے، اور ان کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے،

علامہ سہارنپوری نے بذل المجہود (ص ۷، ج ۱) میں اس توجیہ کو بہت بعید قرار دیا ہے اس لئے کہ ان مراحیض کے بانی کفار تھے، اور ان کے لئے استغفار کے کوئی معنی نہیں، صاحب تحفۃ الاحوذی" نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مراحیض ایسے مسلمانوں نے بنائے ہوں جو آبادی کے اندر استقبالِ قبلہ کو مکروہ نہ سمجھتے ہوں،

خود علامہ سہارنپوری نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ ہم شروع میں ان پاخانوں میں قبلہ رُو بیٹھ جاتے تھے، لیکن بعد میں جب خیال آتا تو اپنا رُخ تبدیل کر لیتے اور ابتداء میں جو استقبالِ قبلہ ہوا اس پر استغفار کرتے تھے،

انما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، یہاں سے امام ترمذی اپنی عادت کے مطابق استقبال اور استدبار کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال و مذاہب نقل کر رہے ہیں لیکن یہاں امام ترمذی نے اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف چند مذاہب نقل کئے ہیں، جبکہ اس مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں،

(۱) استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ کھلی فضاء میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک حضرت ابو ہریرۃؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت سراقہ ابن مالکؓ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن کیسانؒ، حضرت عطاءؒ، ابو ثورؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، ابن حزمؒ ظاہری اور ابن قیمؒ کا ہے، اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے،

(۲) استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحراء میں، یہ مسلک حضرت عائشہؓ، عروہ بن الزبیرؓ، امام مالکؒ کے استاذ ربیعۃ الرائیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے منقول ہے،

(۳) صحراء میں استقبال واستدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک

حضرت عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عامر شعبیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے،

④ استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار بہر صورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، بعض اہل ظاہر اس کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑤ استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار آبادی میں جائز اور صحرا میں ناجائز، یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام اعظمؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑥ استقبال و استدبار کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال و استدبار بھی مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرینؒ کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

⑦ استقبال اور استدبار دونوں کی ممانعت اہلِ مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہلِ مدینہ کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابو عوانہ کا قول ہے،

⑧ استقبال و استدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں .... یہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہی، جسے صاحب "النہر الفائق شرح کنز الدقائق" نے نقل کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "مصفّٰی" اور "مسوّٰی" میں اور مشہور حنفی عالم علامہ شوق نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳ باب آداب الخلاء) میں اسی کو اختیار کیا ہے،

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، اس باب میں مختلف روایات ہیں، روایت اُولیٰ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث باب ہے، "اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ بغائط ولا بولٍ ولا تستدبروھا"[۲] یہ حدیث باتفاق اصح ما فی الباب ہے، اس سے حنفیہ اور پہلے مذہب کے تمام علماء ممانعت کے عموم پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بنیان و صحراء کی کوئی تفریق نہیں،

دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے:

---

[۱] کما فی البذل عن العینیؒ ص ۴ ج ۱، ۱۲

[۲] ترمذی کے علاوہ یہ حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مؤطا امام مالکؒ میں بھی مذکور ہے، کما فی جامع الاصول (ج ۷، ص ۱۲۰) فی الباب الثالث من کتاب الطہارۃ رقم الحدیث ۵۰۹۸

قَالَ رقیت یومًا علیٰ بیت حفصۃ فرأیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ حاجتہ مستقبل الشام مستدبر الکعبۃ "(کتاب الطہارۃ باب ماجاء من الرخصۃ فی ذلک)
اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر، چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر، پانچویں مذہب والے استدبار کے آبادی میں جائز ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تنزیہی ہونے پر استدلال کرتے ہیں،

تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے، "قال نھی نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ ببول فرأیتہ قبل ان یقبض بعام یستقبلھا، لفظہ لابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الرخصۃ فیہ، اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر
چوتھی روایت ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ "ذکر عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوم یکرھون ان یستقبلوا بفروجھم القبلۃ فقال اراھم قد فعلوھا استقبلوا بمقعدتی القبلۃ" (ابن ماجۃ کتاب الطہارۃ بابُ الرخصۃ فی ذلک فی الکنیف واباحتہ دون الصحاری) اس حدیث سے حضرت عائشہؓ استدبار و استقبال کی مطلقاً اجازت پر اور شافعیہ و مالکیہ صرف آبادی میں اجازت پر استدلال کرتے ہیں،

پانچویں روایت ابوداؤد (کتاب الطہارۃ باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ) میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدی کی ہے "قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین ببول او غائط" اس سے محمد بن سیرین اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس کی طرف استقبال و استدبار بھی مکروہ ہے،

حنفیہؒ کی وجوہ ترجیح:

حنفیہؒ نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دے کر

لہ قال الشوکانیؒ واحتج اہل المذہب الرابع بحدیث سلمان الذی فی صحیح مسلم ولیس فیہ الا النہی عن الاستقبال فقط وھو باطل لان النہی عن الاستدبار فی الاحادیث الصحیحۃ وھو زیادۃ یتعین الاخذ بہا (نیل الاوطار ۱/۶۹)

اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے، اور باقی تمام روایات میں تاویل کرکے ان کو اسی روایت پر محمول کیا ہے، حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :۔

① یہ حدیث باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح مافی الباب ہے، اور اس باب میں کوئی بھی حدیث سنداً اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

② حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ایک قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے مقابلہ میں دوسری تمام روایات واقعات جزئیہ ہیں، حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایاتِ متعارضہ میں سے ہمیشہ اس روایت کو اختیار کرتے ہیں، جس میں ضابطۂ کلیہ بیان کیا گیا ہو، ایسے مواقع پر حنفیہ واقعاتِ جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں،

③ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت قولی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت باتفاق قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے،

④ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت محرّم ہے، اور اس کی مخالف روایات مبیح ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرّم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے،

⑤ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت واضح اور معلوم السبب ہے، دوسری روایات غیر واضح اور غیر معلوم السبب ہیں، کیونکہ ان میں بہت سے احتمالات ہیں، کما سیأتی انشاء اللہ تعالیٰ،

⑥ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث اوفق بالقرآن ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی کئی آیات تعظیم شعائر اللہ کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ" پھر خاص طور سے کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے،

⑦ یہ حدیث مؤید بالاحادیث الکثیرہ ہے، چنانچہ ترمذیؒ میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت[1] اور ابوداؤدؒ و ابن ماجہؒ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس کی تائید کرتی ہیں، یہ دونوں روایتیں سنداً صحیح ہیں، اس کے علاوہ حضرت ابو عوانہؒ حضرت سہل بن حُنیفؓ اور حضرت سہل بن سعد .... سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں، جنھیں مجمع الزوائدؒ وغیرہ میں دیکھا جا سکتا ہے، ان کی اسانید اگرچہ متکلم فیہ ہیں، لیکن اُن کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں، نیز مختلف کتب حدیث میں اور بھی ..... اسی قسم کی احادیث مروی ہیں جنھیں تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے،

⑧ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے، کیونکہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان

---

[1] ج ۱ باب الاستنجار بالحجارة ۱۲ [2] ج ۱ باب کراہیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ ۱۲

[3] ص ۲۷، باب الاستنجاء بالحجارة والنہی عن الروث والرمۃ [4] ج ۱ ص ۲۰۵ کتاب الطہارۃ باب استقبال القبلۃ عند الحاجۃ

میں روایت صحیحہ مرفوعہ ہے:۔

"من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه" (معارف السنن ج۱ص۹۵ بحوالہ صحیح ابن خزیمۃ وصحیح ابن حبان) تو جب تھوکنے کی ممانعت ہے تو قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی۔

مخالف روایات کا جواب

اب دوسری روایات کا جواب پیش خدمت ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت سے کم مرتبہ ہونے کے باوجود صحیح ہے ،لیکن اس کی تشریح میں کئی احتمالات ہیں، اس لئے کہ یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، نیز ایسے موقعہ پر ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ نے قصداً آپ کو نہیں دیکھا ہوگا، بلکہ اتفاقاً نظر پڑ گئی ہوگی، اور اس میں غلط فہمی کے امکانات بہت زیادہ ہیں۔

پہلا احتمال تو یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اصل میں مستدبر قبلہ نہ ہوں، لیکن حضرت ابن عمرؓ کو دیکھ کر بتقاضائے حیا آپ نے اپنی ہیئت بدلی ہو، اور اس تبدیلی کی وجہ سے استدبار متحقق ہوگیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت فرجاً منحرف ہوں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس کا ادراک نہ فرما سکے ہوں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ اور استنجاء کے موقعہ پر استقبال واستدبار کے حکم میں اتنا فرق ہے کہ نماز میں صدراً استقبال ضروری ہے۔ جبکہ استنجاء کرتے وقت عضو مخصوص کا استقبال ممنوع ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار (ج:۱، ص:۳۴۱) پر لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرتے وقت صدراً مستقبل قبلہ ہو لیکن فرجاً منحرف ہو تو اس صورت میں کراہت نہیں رہتی۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرجاً منحرف ہوں۔

تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک جن میں علامہ شامیؒ اور حافظ ابن حجرؒ

بھی داخل ہیں، آنحضرتؐ کے فضلات پاک تھے، لہٰذا بعید نہیں کہ آپؐ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں، پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اس عمل سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء استدبار کی اجازت دینا ہوتا تو ایک خفیہ عمل کے ذریعہ اس کی تعلیم کے بجائے واضح الفاظ میں تمام اُمت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے جیسا کہ ابوایوبؓ کی روایت میں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت کے خلاف کوئی تشریعی حکم لگانا درست نہیں،

یہاں یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بنیان وصحاری کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی، لہٰذا اس سے شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ناتمام ہے، یہ حضرات اس تفریق کی دلیل میں خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں، عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیها فقلت یا اباعبد الرحمٰن الیس قد نهی عن هٰذا قال بلی انما نهی عن ذلك فی الفضاء فاذا کان بینك وبین القبلة شیٔ یسترك فلا بأس" (ابوداؤد، کتاب الطهارة باب کراهیة استقبال القبلة عند قضاء الحاجة)

حنفیہ کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، علامہ سہارنپوریؒ نے "بذل المجہود" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف[1] ہے، اس لئے کہ اس کا مدار حسن ابن ذکوان پر ہے، جنھیں یحییٰ بن معین، امام نسائیؒ، ابن عدی اور امام احمدؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں، کیونکہ حسن بن ذکوان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کے بارے میں جرح وتعدیل کی آراء مختلف ہیں، اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے، حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں اُن کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں، اور بعد میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ "انه صالح الحدیث وارجوانه لا بأس به" حافظ ذہبیؒ نقدِ رجال کے معاملہ میں کامل مہارت رکھتے ہیں، اس لئے اُن کا فیصلہ قابلِ قبول ہونا چاہیے

---

[1] هذا الحدیث مداره علی الحسن بن ذکوان وقال فیه ابن معین وابوحاتم "ضعیف" وقال ابوحاتم والنسائی ایضاً "لیس بالقوی" قال یحیی ابن معین منکر الحدیث وضعفه وقال ابن ابی الدنیا لیس عندی بالقوی وقال احمد احادیثه اباطیل وقال عمرو بن علی کان یحیی یحدث عنه ومارأیت عبدالرحمٰن حدث عنه،

(بذل المجہود، ص ۸ ج ۱)

اسی بناء پر حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، اور امام دارقطنیؒ نے سنن دارقطنی جلد اول صفحہ ۵۸ میں اسے صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا "ھٰذا صحیح کلھم ثقات" اور ابن الجارودؒ نے "المنتقیٰ" میں اسے تخریج کیا ہے، جبکہ اُن کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ صرف احادیث صحیحہ روایت کرتے ہیں، علاوہ ازیں خود حنفیہ میں سے علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳) میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور اس قسم کی احادیث سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لہٰذا اس درجہ کی روایت کو علی الاطلاق ناقابلِ استدلال قرار دینا مشکل ہے، لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا عمل اور اجتہاد ہے، احادیثِ مرفوعہ میں اس تفریق کی کوئی بنیاد مروی نہیں، نیز صحابی کا اجتہاد حجت نہیں، خاص طور سے جبکہ اس کے بالمقابل دوسرے صحابہ کے آثار اس کے خلاف موجود ہوں، اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ اجتہاد نظریۂ فقہی کے اعتبار سے مرجوح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر استقبالِ قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہو کہ متخلّی اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو تو اس قسم کا استقبال تو صرف حرم شریف میں بیٹھ کر ہو سکتا ہے، اور کہیں نہیں، کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ وغیرہ بیچ میں ضرور حائل ہوتا ہے، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحراء وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو، اور استقبال و استدبار مکروہ نہ ہو، اور یہ بات خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے،

امام شافعیؒ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی علت احترام کعبہ نہیں بلکہ احترامِ مصلّین ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اور یہ علت محلِّ نظر ہے، اس لئے کہ تمام احادیثِ ممانعت میں قبلہ کا لفظ آیا ہے، جس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ حکم احترام قبلہ کی بنیاد پر دیا جا رہا ہے دوسرے اگر احترام مصلّین کا اعتبار کیا جائے تو کسی بھی سمت میں قضاء حاجت کی اجازت نہ ہونی چاہیئے، اس لئے کہ ہر سمت میں مصلّین کے وجود کا امکان ہے، علاوہ ازیں اگر اس حکم کو صحیح مان لیا جائے تب بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر اس علت کی تطبیق نہیں ہوتی، کیونکہ آبادی میں مصلّین کی موجودگی صحراء کی بہ نسبت زیادہ محتمل ہے، لہٰذا آبادی میں بھی استقبال و استدبار جائز نہ ہونا چاہیئے،

لے صفحہ ۱۲ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۲ھ

دوسری حدیث حضرت جابرؓ کی ہے، اس کا جواب بھی بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی متکلم فیہ ہیں ایک "ابان بن صالح" ایک محمد بن اسحٰق" لیکن یہ جواب کافی نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں، "ابان بن صالح" کو ضعیف قرار دینے والے صرف دو حضرات ہیں، ایک حافظ ابن عبدالبرؒ جنھوں نے "التمہید" میں ان کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسرے ابن حزم ہیں، جنھوں نے "المحلیٰ" میں ابان بن صالح پر جرح کی ہے، لیکن محققین نے فرمایا ہے کہ ابان پر جرح ان دونوں حضرات کی غفلت ہے، اُن سے پہلے کسی نے اُن پر جرح نہیں کی، کمافی بذل المجہود، جہاں تک محمد بن اسحٰق کا تعلق ہے خود حنفیہ نے ایسی بہت سی روایتوں سے استدلال کیا ہے جو محمدؒ بن اسحٰق سے مروی ہیں، اور یہ راوی ہیں جنکے بارے میں ائمہ حدیث کا اتنا شدید اختلاف ہوا ہے کہ شاید کسی دوسرے راوی کے بارے میں اس قدر شدید اختلاف نہ ہوا ہو، امام مالکؒ تو اُن کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ "لَئِنْ اُقِمْتُ فیما بین الحجر و باب بیت اللہ لقلت انہ دجال کذاب" وقال "دجال من الدجاجلۃ" اور شعبہ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں "امیرالمؤمنین فی الحدیث" دوسرے علماءِ جرح و تعدیل کی آراء بھی اُن کے بارے میں مختلف ہیں، بعض حضرات نے اُن کے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اُن کی جو روایت "حدثنا" کے صیغہ کے ساتھ ہو وہ مقبول ہے، اور جو عَنْ کے ساتھ مروی ہو یعنی معنعن ہو وہ مقبول نہیں، لیکن اُن کے بارے میں معتدل فیصلہ جسے حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حافظہ میں کچھ کمزور تھے، عدالت کے اعتبار سے قابلِ اعتماد لہٰذا یہ رواۃ حسان میں سے ہیں، البتہ یہ تدلیس کے عادی ہیں، اس لئے ان کا عنعنہ مشکوک ہے، حضرت جابرؓ کی یہ روایت اگرچہ ترمذی وغیرہ میں بطریق العنعنہ محمد بن اسحاق سے مروی ہے، لیکن دارقطنی (ص۱۲۸ ج۱) میں یہی روایت تحدیث کے صیغہ کے ساتھ آئی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں امام ترمذی کی "علل کبیر" سے نقل کیا ہے کہ "سئلت محمد بن اسمٰعیل عن ھذا الحدیث فقال صحیح"، حافظ ابن حجرؒ نے بھی

۱؎ وثقہ ابن المبارک وابن سعد وابن معین والبخاری والعجلی وتکلم فیہ البیہقی فی "کتاب الاسماء والصفات" واعتمد علیہ فی کتاب القراءۃ فلم یتکلم فیہ واستدل بروایتہ وہذا یقضی العجب منہ"۔

(معارف السنن ص ۹۱ ج ۱)

"تلخیص الحبیر" میں تفصیل کے ساتھ اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور اس کو قابلِ استدلال ثابت کیا ہے، لہٰذا سند کے اعتبار سے بھی اس حدیث کو بالکلیہ رَد کرنا درست نہیں، لیکن پھر بھی راوی پر کلام ہونے کی بنا پر سند میں ایک درجہ کا ضعف ضرور پیدا ہو گیا ہے، اور ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت کے اعتبار سے منسوخ کے برابر ہو یا اس سے بڑھکر ہو، اور حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث اس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہے، لہٰذا یہ اُس کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی، اس کے علاوہ یہاں بھی وہ احتمالات موجود ہیں جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بیان کئے گئے،

اب حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث باقی رہ جاتی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں کلام ہے، حافظ ذہبیؒ نے اسے سنداً منکر قرار دیا ہے جس کی کئی وجوہ ہیں:

(۱) ایک روایت میں سند یہ ہے: "عن خالد الحذاء عن عراك بن مالك عن عائشة" دوسری سند اس طرح ہے "عن خالد الحذاء عن رجل عن عراك عن عائشة" تیسری سند یہ ہے: "عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عراك عن عائشة"

(۲) ابن حزم نے خالد بن ابی الصّلت کو مجہول قرار دیا ہے،

(۳) عراک بن مالکؒ کا سماع حضرت عائشہ رضؓ سے ثابت نہیں، جیسا کہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں اعتراضات درست نہیں، جہاں تک اضطراب کا تعلق ہے اسے محدّثین نے اس طرح رفع کیا ہے کہ مندرجہ بالا تین طُرق میں سے آخری طریق کو صحیح اور باقی کو غلط قرار دیا ہے، رہا خالد بن ابی الصّلت کا معاملہ تو بہت سے محدّثین نے ابن حزم کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ وہ مجہول ہیں، اور ابن حزم کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ راویوں پر جہالت کا حکم لگانے میں بہت عجلت پسند ہیں، یہاں تک کہ انھوں نے امام ترمذیؒ اور ابن ماجہؒ کو بھی مجہول قرار دیدیا ہے، لہٰذا اُن کی تجہیل کا اعتبار نہیں، رہا تیسرا اعتراض

لہ قال الحافظؒ فی التلخیص "الحدیث اخرجہ احمد وابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وابن الجارود وابن خزیمۃ وابن حبّان والحاکم" وزاد ابن حبان "ویستدبرہا"، وصححہ البخاری فیما نقلہ عن الترمذی وحسّنہ ہو والبزار وصححہ ایضاً ابن السکن" (التعلیق المغنی، ص ۵۹ ج ۱)

سو اگرچہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے کہ عراک کا سماع حضرت عائشہ رضؓ سے ثابت نہیں، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ عراک بن مالکؒ حضرت عائشہ رضؓ کے ہمعصر ہیں، اور امام بخاریؒ نے اُن کے سماع کی نفی اپنے اصول کے مطابق کی ہے، لیکن امام مسلمؒ کے اصول پر حضرت عائشہ رضؓ سے اُن کی روایات صحیح ہیں، چنانچہ اپنی صحیح میں امام مسلمؒ نے اس طریق سے متعدد روایات ذکر کی ہیں، لہٰذا مذکورہ اعتراضات درست نہ ہوئے، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ خالد بن ابی الصّلت کا سماع عراک سے نہیں ہے،

نیز بہت سے محدّثین نے اس حدیث کو موقوف علیٰ عائشہؓ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے جعفر بن ربیعہ عن عراک عن عائشہ رضؓ کے طریق سے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ عراک کے شاگردوں میں جعفر بن ربیعہ سب سے زیادہ قابلِ اعتماد ہیں، اس لئے اُن کی روایت کو ترجیح ہوگی، خلاصہ یہ کہ یہ روایت یا تو منقطع ہے یا موقوف، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں یہ حدیث حضرت ابوایوبؓ کی متصل صحیح اور مرفوع روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

یہ کلام تو حدیث کی سند پر تھا، اگر متن پر غور کیا جائے تو اس کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابوایوبؓ کی حدیث سے مقدم ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں یہ منقول ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا گیا کہ صحابۂ کرام استقبال بالفرج الی القبلہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اس پر تعجب کا اظہار فرمایا، اگر ممانعت کا حکم پہلے آچکا ہوتا تو اظہارِ تعجب کے کوئی معنی نہیں تھے، لہٰذا یہ حدیث منسوخ تو ہو سکتی ہے، ناسخ نہیں ہو سکتی،

بعض حضرات نے حضرت عائشہ رضؓ کی اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں قضاءِ حاجت کے وقت کا کوئی بیان نہیں، بلکہ عام مجلسوں کا بیان ہے، اور "اِسْتَقْبِلُوْا بِمَقْعَدَتِی الْقِبْلَةَ" میں مقعدتی سے مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مجلس کے مقعد تھے نہ کہ قضاءِ حاجت کے مقعد، اس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث کے بعد صحابۂ کرام نے اپنی عام مجالس میں بھی استقبالِ قبلہ واستدبارِ قبلہ سے پرہیز شروع کر دیا تھا، اس غلو سے بچانے کے لئے آپؐ نے اپنی عام مجلس کا رُخ قبلہ کی جانب کرنے کا حکم دیا، تاکہ صحابہؓ کو اس بات کا علم ہو جائے کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف قضاءِ حاجت کے وقت کے ساتھ خاص ہے عام مجلسوں کا یہ حکم نہیں ہے،

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے، اس لئے کہ مصنف ابن ابی شیبہؒ کی ایک روایت سے اس حدیث کے اندر صاف طور سے بیت الخلاء کے رُخ بدلنے کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے، لیکن بہرحال یہ روایت قیاسی تاویلات پر مقدم ہے، علاوہ ازیں دارقطنی صفحہ ۵۹ ج ۱ کتاب الطہارۃ باب استقبال القبلۃ فی الخلاء کی اس روایت سے بھی اس جواب پر اشکال ہوتا ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے یحییٰ بن مطر کے طریق سے ذکر کیا ہے، اور اس میں غائط اور بول کی تصریح ہے، چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں: سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقوم یکرھون ان یستقبلوا القبلۃ بغائط او بول الخ۔ لہٰذا اس حدیث کا پہلا جواب ہی درست ہے،

اب صرف حضرت معقل بن ابی معقل کی اس روایت کا جواب رہ جاتا ہے جس میں قبلتین کے استقبال سے منع کیا گیا ہے، جمہور کی جانب سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ قبلتین سے مراد دونوں قبلے علیٰ سبیل البدلیت ہیں، نہ کہ علیٰ سبیل الجمعیۃ یعنی دونوں کا استقبال و استدبار بیک وقت کبھی ناجائز نہیں ہوا، جب بیت المقدس قبلہ تھا تو اس کے استقبال و استدبار کی ممانعت تھی اور جب کعبہ شریف قبلہ ہوا تو اس کے استقبال کی ممانعت ہوئی، اسی کو راوی نے قبلتین سے تعبیر کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبلتین تثنیہ کا صیغہ ہے، اور بیک وقت دو قبلے کبھی نہیں ہوئے، تو لامحالہ یہاں قبلتین علیٰ سبیل البدلیت مراد ہوں گے،

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث خاص طور سے اہلِ مدینہ کے لئے تھی، کیونکہ وہاں بیت المقدس کا استدبار کعبہ کے استقبال کو اور بیت المقدس کا استقبال کعبہ کے استدبار کو مستلزم ہے، کیونکہ وہاں کعبہ جنوب میں ہے اور بیت المقدس شمال میں، لہٰذا اگر مدینہ میں بھی بیت المقدس کے استقبال و استدبار کی اجازت دی جاتی تو خود کعبہ کا استدبار و استقبال لازم آتا، لہٰذا جہاں یہ صورت نہ ہو وہاں صرف کعبہ کا استقبال و استدبار مکروہ ہوگا، اس لئے کہ ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے، بہرکیف حضرت ابو ایوبؓ کی روایت مذکورہ بالا تمام روایات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحیح بھی ہے صریح اور معلوم السبب بھی، اس کے مقابلہ میں تمام مخالف روایات اس سے سنداً کمتر اور محتملِ تاویل ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِيْ ذٰلِكَ

وابن لهيعة ضعيف عند اهل الحديث: ان کا پورا نام ابو عبدالرحمن عبد اللہ

ابن لہیعۃ الحضرمی الغافقی المصری ہیں سنہ ۱۷۴ھ میں اُن کی وفات ہوئی یہ اُن راویوں میں سے ہیں جو اپنے ضعف کی بنا پر مشہور ہوئے، بخاری ونسائی کے سوا تمام صحاح میں ان کی روایات موجود ہیں،

علامہ ابن خلکان نے "وفیات الاعیان (ج ۱ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) میں لکھا ہے کہ یہ مصر میں قاضی تھے، اور یہ پہلے قاضی ہیں جنھیں خلیفہ منصور نے مصر میں مقرر کیا، اس سے قبل قاضیوں کا تقرر شہر کے گورنر کیا کرتے تھے، اور یہی پہلے قاضی ہیں جنھوں نے رویتِ ہلالِ رمضان کا خاص اہتمام اور اعلان کیا،

ان کے بارے میں محدثین کی آرار مختلف ہیں، عبداللہ بن وہب اُن کو مطلقاً ثقہ قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ سے بھی ایک قول میں اُن کی مطلق توثیق منقول ہے، لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابوزرعہ اور امام نسائیؒ نے ان کی مطلقاً تضعیف کی ہے، پھر جرح کرنے والوں نے اُن کی تضعیف کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، جن میں سے مشہور یہ ہے کہ سنہ ۱۷۰ھ میں اُن کے مکان کو آگ لگ گئی تھی، جس میں ان کی ساری کتابیں جل گئی تھیں، اس کے بعد انھوں نے حافظے سے روایات بیان کرنا شروع کیں اور اس میں غلطیاں ہوئیں، لیکن حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں عثمان بن صالح سے نقل کیا ہے کہ اُن کی تمام کتب نہیں جلی تھیں، بلکہ اُن کا صرف ایک حصہ جلا تھا، اور ان کے ضعف کا اصل سبب یہ ہے کہ یہ ایک مرتبہ گدھے پر سے گر پڑے تھے جس سے انھیں چوٹیں آئیں، اور ان کا حافظہ کمزور ہوگیا،

حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب"[1] میں اور ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" میں اُن کی تضعیف کا ایک سبب یہ بیان کیا ہے کہ لوگ اُن کے پاس آکر بہت سی ایسی حدیثیں بیان کرتے تھے جو انھوں نے روایت نہیں کیں، اور یہ اُن پر خاموش رہتے تھے، اور بیان کرنے والے اُن کے سکوت کو اجازت سمجھ کر وہ حدیثیں اُن کی سند سے روایت کرتے رہتے تھے، اور یہ اُس پر کوئی نکیر نہیں کرتے تھے، جب اُن سے پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا: "ماذنبی؟ انما یجیئونی بکتاب یقرءونہ علیّ ویقومون ولو سألونی لأخبرتہم انہ لیس من حدیثی"،

چوتھا سبب امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے بہت سی احادیث عمرو بن شعیبؒ

---

[1] (ج ۵، ص ۳۷۳، رقم ۶۴۸) ترجمہ عبداللہ بن لہیعۃ" ۱۲ مرتب

کی مثنیٰ ابن صباح کے واسطہ سے سنی تھیں، بعد میں وہ یہ حدیثیں مثنیٰ کے واسطہ کے بغیر براہِ راست روایت کرنے لگے تھے، نیز ابن حبان نے بھی فرمایا: "کان صالحًا لکنہ یدلس عن الضعفاء[1]"

ائمہ حدیث میں سے امام فلاسؒ اور ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ اُن کی جو احادیث ان کا گھر جلنے سے پہلے لوگوں نے حاصل کی ہیں وہ مقبول ہیں، چنانچہ عبداللہ بن المبارک، عبداللہ بن یزید المقرئ، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبی، اور عبداللہ بن وہبؒ نے ان سے جو روایات لی ہیں وہ ابتدائی دَور کی ہیں، لہٰذا مقبول ہیں، اور جن لوگوں نے اُن سے روایات اُن کا گھر جلنے کے بعد لی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، چنانچہ محمد بن سعدؒ نے بھی اُن کے بارے میں فرمایا: "انہ کان ضعیفًا ومن سمع منہ فی اول امرہ احسن حالًا ممن سمع منہ فی آخرہ"

بہرحال ان کے بارے میں تمام آراء کو دیکھنے کے بعد خلاصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی عدالت میں تو شبہ نہیں البتہ حافظہ متکلم فیہ ہے، ابن معین، یحییٰ بن سعید القطان اور ابو زرعہ کا کہنا یہ ہے کہ اُن کا حافظہ کسی بھی دَور میں قابلِ اعتماد نہیں رہا، اور دوسرے حضرات ان کے ابتدائی دَور کی احادیث کو قابلِ قبول سمجھتے ہیں، اور بحیثیتِ مجموعی جس روایت میں یہ متفرد ہوں اُسے ضعیف سمجھا گیا ہے،

حافظ ذہبیؒ "میزان الاعتدال" میں ابن حبانؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابن لہیعہ کی تمام روایات کا استقصاء کیا تو میں نے دیکھا کہ آخری زمانہ کی روایات میں حافظہ کی کمزوری اور اس کی بناء پر روایات میں گڑبڑ زیادہ ہے، اور اوّل زمانہ کی روایات میں سوءِ حافظہ تو زیادہ معلوم نہیں ہوتا لیکن تدلیس کا مرض نمایاں نظر آتا ہے، اور وہ اس طرح کہ انھوں نے کچھ روایات ضعیف لوگوں سے سُنی تھیں، بعد میں انھوں نے اُن ضعفاء کا واسطہ حذف کردیا، اور جن لوگوں کو ثقہ سمجھا اُن کی طرف وہ روایات منسوب کردیں،

ابن حبانؒ کے اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابن لہیعہ علی الاطلاق غیر مقبول ہیں، اور ان کے ابتدائی اور آخری زمانہ میں ضعف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بلکہ ابتدائی دور کی روایات زیادہ خطرناک ہیں،

حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں نقل کیا ہے کہ امام مسلمؒ نے ان کی ایک حدیث عمرو بن الحارث کے ساتھ ملاکر نقل کی ہے، امام بخاریؒ نے بھی "ابواب الفتن" اور کتاب الاعتصام میں

---

[1] دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۸۳، رقم ۴۵۳۰) [2] (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب

نیز سورۂ نساء اور سورۂ طلاق کی تفسیر کے تحت اور بعض دوسرے مقامات پر ان کی روایات حیوۃ کے ساتھ ملا کر ذکر کی ہیں، لیکن اُن کا نام نہیں لیا بلکہ یوں کہا ہے "عن حیوۃ و ذکر آخر" یا "عن حیوۃ و رجل آخر" یہی طریق امام نسائیؒ نے بھی اختیار کیا ہے، دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ "آخر" سے مراد ابن لہیعہ ہی ہیں، اس طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن لہیعہ اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن پھر بھی اُن کی احادیث کو استشہاداً پیش کیا جا سکتا ہے،

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا

بہ قال حدثنا علی بن حجر؛ تیسری صدی کے مشہور محدث ہیں، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی کے استاذ ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

قال اخبرنا شریک؛ یہ قاضی شریک بن عبداللہ ہیں، ان کی عدالت میں تو کوئی کلام نہیں، لیکن کوفہ میں قاضی بننے کے بعد اُن کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس لئے انھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے،

عن المقدام بن شریح؛ باتفاق ثقہ ہیں، "عن ابیہ" ان سے مراد شریح بن ہانیؒ ہیں، اور مخضرمین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

ماکان یبول الا قاعداً؛ حضرت عائشہ رضؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، لیکن حضرت حذیفہ رضؓ کی حدیث جو اگلے باب میں مذکور ہے اس میں بول قائماً کا اثبات ہے، اس کے باوجود دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے عام عادت بیان فرمائی ہے، اور حضرت حذیفہ رضؓ نے ایک واقعۂ جزئیہ جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ کو نہ ہوا ہو،

بول قائماً کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حضرت سعید بن المسیبؒ، عروۃ بن الزبیرؒ اور امام احمدؒ وغیرہ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض اہل ظاہر اُس کی حرمت کے قائل ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینٹے اُڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ نہی کی کوئی روایت صحیح سند سے ثابت نہیں، اور حضرت عائشہ رضؓ کی حدیثِ باب اگرچہ قابلِ استدلال ہے لیکن اس میں آپؐ کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہٰذا

زیادہ سے زیادہ کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی، البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چونکہ ہمارے زمانہ میں یہ غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شناعت بڑھ گئی، صاحبؒ تحفۃ الاحوذی" نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جس عمل کی اجازت احادیث سے ثابت ہو اگر غیر مسلم اس پر عمل کرنے لگیں تو اس سے وہ ممنوع اور ناجائز نہیں ہوجاتا، لیکن یہ اعتراض سوء فہم پر مبنی ہی کیونکہ یہاں محض عمل اختیار کرلینے کا معاملہ نہیں، بلکہ شعار کا معاملہ ہے، اور کراہیت شعار کی وجہ سے آئی ہے، اور جو مکروہ تنزیہی کافروں کا شعار بن جائے اس کی شناعت بڑھ جاتی ہے، لقولہ علیہ السلام "من تشبہ بقوم فہو منہم" (ابوداؤد، ج ۲ ص ۵۵۹، کتاب اللباس باب فی لبس الشہرۃ)

حدیث عائشۃ احسن شئ فی ھذا الباب: اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کا اسنادی ضعف دوسری روایتوں کے مقابلہ میں کم ہے، ورنہ قاضی شریک کی وجہ سے یہ حدیث بتصریح محدثین ضعیف ہے، اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بول قائما کی نفی یا نہی سے متعلق جتنی روایات آئی ہیں وہ سب ضعیف ہیں،

عبد الکریم بن ابی المخارق وھو ضعیف: ان کا نام عبد الکریم بن ابی المخارق اور کنیت ابو امیہ ہے، حافظ ابن عبد البرؒ نے لکھا ہے کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے، البتہ بعض حضرات کو اس میں یہ اشکال ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے "مؤطا" میں اُن سے روایت نقل کی ہے[1]، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اُن کے نزدیک ثقہ ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں لکھا ہے کہ درحقیقت عبد الکریم ورع و تقویٰ اور عدالت کے اعتبار سے معروف تھے، لیکن حافظہ کی کمزوری کی بناء پر حدیث میں ضعیف تھے، یہ امام مالکؒ کے شہر کے آدمی بھی نہیں تھے، بلکہ بصرہ کے رہنے والے تھے، امام مالکؒ ان کے دینی حالات سُنکر اور ان کے اخلاقِ حسنہ کی وجہ سے اُن کے بارے میں غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے، اس لئے انھوں نے ان سے روایت نقل کردی، اس کے باوجود امام مالکؒ نے ان سے احکام کی کوئی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ ترغیب اور فضائل کی حدیث روایت کی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ عبد الکریم کو علامہ سیوطیؒ نے "مؤطا" کے رجال میں ذکر نہیں کیا، جبکہ امام مالکؒ کا ان سے روایت کرنا قطعی طور پر ثابت ہے،

وحدیث بریدۃ فی ھذا غیر محفوظ: علامہ عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت بریدہؓ کی یہ حدیث "مسند بزار" میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ

---

[1] دیکھئے مؤطا امام مالک (ص۱۴۲) وضع الیدین احدھما علی الأخری فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

کا اس کو غیر محفوظ کہنا صحیح نہیں، لیکن صاحب تحفۃ الاحوذی نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ اس فن میں زیادہ ماہر ہیں، یقیناً اس میں کوئی ایسی خامی ہو گی جس نے اس حدیث کو غیر محفوظ بنا دیا،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذٰلِكَ

عن الاعمش ؛ ان کا نام سلیمان بن مہران ہے، یہ پانچویں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی دو ایک صحابہ کو دیکھا ہے، مگر روایت نہیں کی، باتفاق ثقہ ہیں، لیکن کبھی کبھی تدلیس کرتے ہیں، انھیں بھی اُن مدلسین میں شمار کیا گیا ہے، جن کی روایات مقبول ہیں،

عن ابی وائل ؛ یہ مخضرمین میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،

اتیٰ سباطۃ قوم ؛ سباطہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے، اور اس جگہ کا انتخاب اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے، اور اس میں چھینٹیں اُڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا، یہاں بعض علماء نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ جب یہ سباطہ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا، لیکن اس کا جواب ظاہر ہے اوّل تو یہ کہ "سباطۃ قوم" میں اضافتِ ملکیت نہیں ..... بلکہ اضافتِ اختصاص یا اضافت بادنیٰ الملابست ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ عموماً کوڑا ڈالنے کے مقامات کسی شخص کے مملوک نہیں ہوتے، بلکہ رفاہِ عام کے لئے ہوتے ہیں، اور اگر بالفرض یہ مملوک ہو تو بھی اجازتِ متعارفہ ایسے موقعہ پر کافی ہوتی ہے، چنانچہ فقہاء نے اس پر بہت سے مسائل بھی متفرع کئے ہیں، مثلاً کھیت میں گرے ہوئے پھل وغیرہ میں بھی اجازتِ متعارفہ کافی ہے،

فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا ؛ علماء نے اس پر بڑی بحثیں کی ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قائماً پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات[1] بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ حضورؐ نے اس لئے قائماً پیشاب کیا کہ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا، بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کے لئے مفید ہے، اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، بریں بنا حضورؐ نے قائماً پیشاب کیا، اِن کے علاوہ اور بھی توجیہات کی گئی ہیں لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور بعید ہیں، صرف دو توجیہات بہتر ہیں، ایک یہ کہ آپؐ کے گھٹنے میں اُس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور بیہقی کی ایک روایت

---

[1] ان توجیہات کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۴) باب البول عند صاحبہ والتستر بالحائط ۱۲ مرتب

سے ہوتی ہے، جس میں "بال قائماً" کے ساتھ " لجرح کان فی مابضہ" کے الفاظ موجود ہیں، یہ روایت اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن قیاسی تاویلات کے مقابلہ میں بہرحال راجح ہے، اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بیانِ جواز کے لئے قائماً پیشاب کیا ہو، کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

ومسح علی خفّیہ : یہ روایت امام قدوریؒ نے بھی اپنی "مختصر" میں ذکر کی ہے، اس پر حافظ علاؤ الدین المارد ینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام قدوریؒ نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کردیا ہے، انہوں نے یہ روایت حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے حوالہ سے ذکر کی ہے، اور اس میں بول قائماً اور مسح علی الناصیہ دونوں کا ذکر کیا ہے، حالانکہ جو روایت حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے منقول ہے، اس میں صرف مسح علی الناصیہ موجود ہے، بول قائماً کا ذکر نہیں کما فی صحیح مسلم (۱) اور حضرت حذیفہؓ کی روایت (۲) میں بول قائماً کا ذکر ہے، لیکن مسح علی الناصیہ کا نہیں، **کما عندالترمذی ھھنا**، گویا امام قدوریؒ نے خلط کر کے کچھ الفاظ حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے لے لئے اور کچھ حضرت مغیرہؓ کی حدیث کے، لیکن حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الرایہ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن ماجہؒ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں بول قائماً کا ذکر موجود ہے، لہٰذا مسلمؒ اور ابن ماجہؒ کی روایتوں کو جمع کرنے سے امام قدوریؒ کی نقل صحیح ہو جاتی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں کہ امام قدوریؒ نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کردیا ہے۔

وحدیث أبی وائل عن حذیفة أصح : اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مسندات حذیفہؓ میں سے ہونا حضرت مغیرہؓ کے مسندات میں ہونے سے اصح ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ والی روایت کے راوی حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ ہیں، اور حضرت حذیفہؓ والی حدیث اعمش سے مروی ہے، اور اعمش ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد اور حافظہ میں ان سے ممتاز ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث ضعیف ہے، کیونکہ وہ حدیث بھی صحیح سند سے مروی ہے، اسی لئے امام مسلمؒ نے اسے روایت کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ابو وائل نے یہ واقعہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہؓ سے سنا اور ایک مرتبہ حضرت مغیرہؓ سے، بلکہ دونوں حدیثوں کے واقعات بھی مختلف معلوم ہوتے ہیں۔

---

(۱) جلد ۱، ص ۱۳۳، باب المسح علی الخفین...... (۲) مسلم جلد ۱، ص ۱۳۳، باب المسح علی الخفین

بَابٌ فِی الِاسْتِتَارِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

عبد السلام بن حرب ؛ یہ کوفی ہیں اور ثقہ ہیں،

لم یرفع ثوبہ حتی ید نو من الارض ؛ اس کا مقصد حتی الامکان سترِ عورت تھا، سترِ عورت مواضع ضرورت کے علاوہ ہر وقت فرضِ عین ہے، یہاں تک کہ تنہائی میں بھی، اس حدیث سے فقہاء نے دو اصول مستنبط کئے ہیں،

① الضرورات تبیح المحظورات ② الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ،

وجہ استدلال ظاہر ہے،

وکلا الحدیثین مرسل ، مطلب یہ ہے کہ عبد السلام اور محمد بن ربیعہ نے اس روایت کو مسنداتِ انس رضؓ میں شمار کیا ہے، اور وکیع اور حمانی نے مسنداتِ ابن عمر رضؓ سے، لیکن دونوں روایتوں میں اعمش اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لئے یہ دونوں حدیثیں مرسل بمعنی منقطع ہیں، اس لئے کہ اعمش کا سماع بھی کسی صحابی سے ثابت نہیں،

لم یسمع الاعمش من انس بن مالک ، صاحب "تحفۃ الاحوذی" نے فرمایا کہ اعمش جو روایتیں بلا واسطہ حضرت انس رضؓ سے کریں وہ یزید الرقاشی سے سُنی ہوئی ہوتی ہیں[1] اگر یہ کلیہ صحیح ہو تو اس حدیث کا انقطاع زائل ہو جاتا ہے۔

امام ابو داؤدؒ نے یہ دونوں حدیثیں روایت کی ہیں، اور عبد السلام کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کے مقابلہ میں وکیع کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں: "عن الاعمش عن رجل عن ابن عمر رضؓ"، اس میں "رجل" اگرچہ مجہول ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ کے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اعمشؒ ہمیشہ ثقات سے روایت کرتے ہیں، اس لئے یہ جہالت اُن کے نزدیک صحتِ حدیث میں قادح نہ ہوگی

ھو مولیٰ لھم ؛ مطلب یہ ہے کہ بنو کاہل کی طرف امام اعمش کی نسبت نسب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اُن کے مولی العتاقہ ہونے کی وجہ سے ہے، یہاں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ رجال کے تذکروں میں عموماً نسبت کے ساتھ "مولاھم" کا لفظ موجود ہوتا ہے، اس سے راد بعض

---

[1] کذا فی کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (تحفۃ الاحوذی ج ۱ ص ۲۵) ۱۲

جگہ ولاء العتاقہ ہوتی ہی اور بعض جگہ "ولاء الاسلام" یعنی یہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ نومسلم ہیں،

کان ابی حمیلا فورثه مسروق؛ حمیل اس بچہ کو کہتے ہیں جو اپنی ماں کے ساتھ گرفتار ہو کر دارالاسلام لایا جائے[1]، امام اعمش کے والد مہران حمیل تھے، اس قول کا مطلب یہ ہی کہ میری دادی کے انتقال کے بعد حضرت مسروق نے میرے والد کو ان کا وارث قرار دیا، اور یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ حمیل اپنے ماں باپ کا وارث ہوگا یا نہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک یہ ہی کہ اگر دارالاسلام میں آنے کے بعد حمیل کی ماں بیّنہ کے ذریعہ اس کا نسب اس کے باپ سے ثابت کردے تب تو اسے عورت کا قانونی بیٹا تصور کیا جائے گا، اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوگا، اور اگر وہ بیّنہ سے نسب ثابت نہ کرسکے لیکن صرف اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو اس کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تحمیل النسب علیٰ غیرہ ہے، لہٰذا اس صورت میں بیٹا وارث نہ ہوگا، البتہ اگر ماں کے ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو اس اقرار کی بناء پر یہ بچّہ ماں کا وارث ہوجائیگا۔

اس کے برخلاف شافعیہؒ اور بعض دوسرے مجتہدین جن میں امام ترمذیؒ بھی شامل ہیں ایسے بچّہ کو علی الاطلاق وارث قرار دیتے ہیں، چنانچہ اس موقع پر امام ترمذیؒ نے حضرت مسروق کا فتویٰ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت اعمش کے والد مہران کو حمیل ہونے کے باوجود اُن کی ماں کا وارث قرار دیا،

حنفیہؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہی کہ مہران کی والدہ نے اُن کے نسب پر بیّنہ پیش کردیا ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بیّنہ پیش نہ کیا ہو، لیکن اُن کی والدہ کا کوئی اور وارث موجود نہ ہو، اور ان دونوں صورتوں میں حضرت مسروق کا یہ فتویٰ حنفیہؒ کے خلاف نہیں، اور اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے کہ انھوں نے بیّنہ بھی پیش نہ کیا تھا اور دوسرے وارث بھی موجود تھے اسکے باوجود مسروق نے انکے وارث ہونے کا فتویٰ دیا، تو بیشک اس صورت میں انکا فتویٰ حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہوگا، اس صورت میں ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کا اپنا اجتہاد اور فتویٰ ہے، جو حنفیہ کے خلاف حجت نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے ہے[2]، جو مؤطا امام محمدؒ میں منقول ہے... کہ انھوں نے بیّنہ کے بغیر حمیل کے ثبوتِ نسب کو ممنوع قرار دیا، اور ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کا اثر حضرت مسروق کے اثر پر راجح ہی، واضح رہے کہ مسروق بن الاجدع تابعی ہیں، اور علامہ ابوسعید سمعانی نے لکھا ہی کہ بچپن میں اُن کو کوئی شخص اغوا کرکے لیگیا تھا، اس لئے اُن کا لقب "مسروق" پڑ گیا،

---

[1] الحمیل: الذی یحمل من بلدہ صغیراً ولم یولد فی الإسلام. الصحاح للجوہری (ج ۴ ص ۱۶۷۸) ولسان العرب (ج ۱۱ ص ۱۷۸) مادۃ "حمل"۔ ۱۲ مرتب

[2] (ص ۳۲۱) باب میراث الحمیل، عن سعید بن المسیب قال، ابی عمر بن الخطاب أن یورث أحدا من الأعاجم إلا ما ولد فی العرب ۱۲ مرتب

بَابُ کَرَاهِیَةِ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْیَمِیْنِ[1]

محمد بن ابی عمر المکی: مشہور محدّث ہیں اور ثقہ ہیں،

معمر: ان سے مراد معمر بن راشد ہیں، جنھوں نے "جامع" تصنیف کی ہے،

نھی ان یمس الرجل ذکرہ بیمینہ: یہ حدیث مطلقاً مس الذکر بالیمین کو ممنوع قرار دیتی ہے، لیکن ترجمۃ الباب میں امام ترمذیؒ نے اس کراہت کو وقت استنجاء کے ساتھ مقیّد قرار دیا ہے، گویا امام ترمذیؒ کے نزدیک یہ حدیث مطلق وقت استنجاء کے ساتھ مقید ہے، اس کی وجہ یہ ہو کہ اس حدیث کے ایک اور طریق میں جو ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ مس الذکر بالیمین فی الاستبراء کے تحت مذکور ہے کہ: "اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ بیمینہ" کے الفاظ آئے ہیں، اور امام بخاریؒ نے دونوں طریق سے یہ روایت اپنی صحیح[2] میں ذکر کی ہے مطلق بھی اور مقیّد بوقت الاستنجاء بھی، اور دونوں پر الگ الگ باب قائم کئے ہیں، ان کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حدیثِ مطلق مقید پر محمول ہے حنفیہ کے نزدیک بھی یہاں پر یہ حدیث مقید پر محمول ہے کیونکہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، یعنی دونوں "عن یحییٰ بن ابی کثیر عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ" کی سند سے مروی ہیں،

یہاں علامہ خطابیؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور بعض دوسرے علماء نے یہ عجیب و غریب بحث چھیڑی ہے کہ اس حدیث میں مس الذکر بالیمین کی ممانعت ہی اور دوسری طرف استنجاء بالیمین کی ممانعت ہے، پھر صرف بائیں ہاتھ سے دونوں کام کس طرح ہوں گے؟ پھر اُس کے جواب میں عجیب و غریب طریقے تجویز کئے ہیں، جن میں سے اکثر انتہائی مضحکہ خیز ہیں، مثلاً خطابی لکھتے ہیں کہ ڈھیلا ایڑی میں پکڑے، اور یسار سے استنجاء کرے، کسی نے یہ لکھا کہ دیوار وغیرہ سے استنجاء کرے، ہاتھ سے کرے ہی نہیں[3]، اور کسی نے کہا کہ یمین میں حجر لے گا اور یسار سے

---

[1] الاستنجاء وہو طلب موضع النجو ای القطع یعنی قطع الاذی والخبث قالہ النوویؒ وقال الشیخ البنوریؒ ... ... النجو فی الاصل وہو ما یخرج عن السبع کما قالہ ابن قتیبۃ فی ادب الکاتب فی باب فرق الارواث، فالاستنجاء ہو طلب النجو ای طلب العذرۃ لیزیلہا وینقیہا ولا یخفی حسنہ، (معارف السنن ۱/۱۱۸ ملخصاً) ۱۲

[2] انظر ج ۱ ص ۲۷) کتاب الوضوء، باب النہی عن الاستنجاء بالیمین وباب لا یمسک ذکرہ بیمینہ اذا بال ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے معالم السنن للخطابی مع مختصر أبی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۳۳) باب کراھیۃ مس الذکر بالیمین فی الاستبراء (رقم ۲۹) ۱۲ مرتب

عضو کو اس پر ملنے گا،[1]

واقعہ یہ ہے کہ یہ ساری بحث ہی فضول ہے، اوّل تو استنجاء بالیسار میں بغیر مس بالیمین کے کوئی دشواری نہیں، دوسرے اگر کسی کو کسی وقت ضرورت پیش آئے تو اُن آداب میں سے کسی ایک ادب کو ترک کر کے دوسرے پر عمل کر سکتا ہے، مثلاً مس الذکر بالیسار کر کے داہنے ہاتھ میں پتھر پکڑا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے بڑے علماء اتنی آسان بات میں کیسے اُلجھ گئے،

بَابُ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

حتّی الخراءۃ: خِرَاءۃ بکسر الخاء ہے، علامہ خطابیؒ نے "اصلاح خطأ المحدثین" میں لکھا ہے کہ اکثر لوگ اسے بفتح الخاء پڑھتے ہیں، لیکن یہ غلط ہے، کیونکہ بفتح الخاء کے معنی نجاست کے ہیں، یہاں پر صحیح بکسر الخاء ہے، جس کے معنی بول و براز کے لئے بیٹھنے کی ہیئت،

قال سلمان أجل: یہ حرفِ ایجاب بمعنی نَعَمْ ہے، اور بعض اہلِ لغت نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے، کہ "نَعَمْ" استفہام کے جواب میں آتا ہے اور "أَجَلْ" خبر کے جواب میں آتا ہے[2]، حضرت سلمانؓ کا منشاء یہ تھا کہ جس چیز کو تم موجبِ طعن سمجھ رہے ہو وہ درحقیقت آپؐ کی ممدوح صفت ہے،

أو أن یستنجی احدنا باقل من ثلاثۃ احجار: اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجاء کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ابو ثور اور اہلِ ظاہر کے نزدیک استنجاء میں انقاء اور تثلیثِ احجار واجب ہیں اور ایتار مستحب ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف انقاء واجب ہے، اور تثلیث مسنون ہے اور ایتار مستحب ہے، اور تثلیث کا ذکر اُن کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس عدد سے انقاء ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ تثلیث کے وجوب پر حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں تین سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے، اس کا جواب گذر چکا کہ چونکہ عموماً انقاء تین ہی پتھروں سے ہوتا ہے اس لئے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقاء اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

---

[1] دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الوضوء، باب النہی عن الاستنجاء بالیمین ۱۲ مرتب۔ [2] قال الجوھری: وقولھم: أجل: إنما ھو جواب مثل نعم، قال الأخفش: إلا أنہ أحسن من نعم فی التصدیق ونعم أحسن منہ فی الاستفھام، الصحاح (ج ۴ ص ۱۶۲۲) مادۃ "أجل"، ۱۲ مرتب عفی عنہ

(۱) ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، مستدرک حاکم، بیہقی، طحاوی، ابن حبان وطبرانی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ: "من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج[2]"۔ اس میں تصریح ہے کہ ایتار مستحب ہے، واجب نہیں، امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے ایتار کا استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایتار عام ہے اور تثلیث خاص، اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے، امام بیہقیؒ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں ایتار سے مراد ایتار ما فوق الثلث ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے آخر میں بعض روایات میں یہ اضافہ ہے: "فان اللہ وتر یحب الوتر اما تری السموٰت سبعًا والارضین سبعًا"، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام حاکمؒ نے بھی مستدرک (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب الطہارۃ من استجمر فلیوتر کے تحت روایت کی ہے، اس کے تحت حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: "منکر والحارث لیس بعمدۃ" دوسرا جواب حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" (ج ۱، ص ۲۱۸) میں دیا ہے کہ اگر اس حدیث سے استدلال درست ہو تو بھی سات آسمانوں کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ پیچھے جس ایتار کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد ما فوق الثلث ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو تو ماننا پڑے گا کہ سات پتھروں سے مسنون و مستحب ہی، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں،

حنفیہ کی اس حدیث پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو علامہ ابن حزمؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ یہ حصین الحبرانی الحمیری سے منقول ہے، اور وہ مجہول ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب" میں لکھا ہے کہ "مجہول من السادسۃ" اور حافظ ذہبیؒ "میزان" میں لکھتے ہیں کہ "لا یعرف من التابعین"

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث یقینًا قابلِ استدلال ہے، اس لئے کہ ابوداؤدؒ نے اسے روایت کرکے اس پر سکوت کیا ہے، اور ابن حبان نے اُس کو صحیح قرار دے کر اس کی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے، (موارد الظمآن، ص ۶۲) اور خود حافظ ذہبیؒ نے "تلخیص المستدرک"

---

[1] ای استعمل الجمار وہی الحجارۃ الصغار فی الاستنجاء (فتح الباری ج ۱ ص ۲۱۱) استجمار، ہو طلب الجمرۃ (الحجر الصغیر) (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۸)

[2] اخرجہ ابوداؤد وغیرہ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۵، باب الاستنجار بالحجارۃ) ۱۲

"کتاب الاشربہ میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، علاوہ ازیں خود حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ج ۱ ص ۲۰۳ پر عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے تحت "ومن لا فلا حرج" کی زیادتی کو "حسن الاسناد" قرار دیا ہے، لہٰذا اگر حصین حبرانی کی جہالت مضر ہوتی تو یہ حضرات اس حدیث کو کیسے صحیح قرار دے سکتے تھے، لہٰذا یا تو حصین کی جہالت قابلِ تحمل ہے، یا ان کے متابعات موجود ہیں، اور بہرصورت حدیث سے استدلال درست ہے،

(۲) ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ میں حضرت عائشہ رضؓ سے مرفوعاً مروی ہے:۔ "قالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ذھب احدکم الی الغائط فلیذھب معہ بثلثۃ احجار یستطیب[۱] بھن فانھا تجزئ عنہ" لفظہ لابی داؤد ج ۱ ص ۶ کتاب الطھارۃ باب الاستنجاء بالاحجار، امام دارقطنیؒ نے اس کو تخریج کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "ھٰذا اسناد صحیح" اس میں "فانھا تجزئ عنہ" کا جملہ بتلا رہا ہے کہ مقصود اصلی انقاء ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصود بالذات نہیں، لہٰذا جہاں تثلیث کا حکم دیا گیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ یہ عدد انقاء کے لئے کافی ہے،

(۳) معجم طبرانی میں حضرت ابوایوب انصاریؓ سے مرفوعاً اسی معنی کی ایک اور حدیث منقول ہے "اذا تغوط احدکم فلیمسح بثلثۃ احجار فان ذلک کافیہ" علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۱۱ کتاب الطھارۃ باب الاستجمار بالحجر میں یہ روایت نقل کرکے لکھتے ہیں "رجالہ موثقون الا ان اباشعیب صاحب ابی ایوب لم ار فیہ تعدیلاً ولا جرحاً"،

(۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اگلے باب میں آرہی ہے: "قال خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجتہ فقال التمس لی ثلاثۃ احجار قال فاتیتہ بحجرین وروثۃ فاخذ الحجرین والقی الروثۃ وقال انھا رکس"، امام طحاویؒ نے بھی حنفیہ کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یعنی اگر تین ضروری ہوتے تو آپؐ ایک پتھر اور ضرور منگواتے،

حنفیہ کی اس دلیل پر شافعیہ نے متعدد اعتراضات کئے ہیں، مثلاً امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہی حدیث مسند احمد، بیہقی، دارقطنی میں عبدالرزاق عن معمر عن ابی اسحاق عن علقمۃ عن عبداللہ کے طریق سے آئی ہے جس میں "فانھا رکس" کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے:

---

[۱] الاستطابۃ ھو طلب الطیب وھو الطھارۃ" (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۸) ۱۲

"ائتنی بحجر" جس سے معلوم ہوتا ہی کہ آپؐ نے دو پتھروں پر اکتفا نہیں فرمایا۔

علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں اور حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی جس سند سے منقول ہے وہ قابلِ اعتماد نہیں، کیونکہ ابواسحاق کا سماع علقمہ سے نہیں، حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ خود امام بیہقیؒ نے اس مقام پر تو اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن کتاب الدّیات، باب الدیۃ اخماس" میں صراحۃً لکھا ہے کہ ابواسحٰق نے علقمہ سے کچھ نہیں سُنا، اور یہ بات خود ابواسحاق کے اقرار و اعتراف سے ثابت ہے، لہٰذا یہ حدیث منقطع ہے، اور قابلِ استدلال نہیں، (نصب الرّایہ، ص ۲۱۷، ج ۱)

حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" جلد اول، ص ۲۰۷ پر اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ کرابیسی نے تصریح کی ہے کہ ابواسحاق نے یہ حدیث علقمہ سے سنی تھی، لیکن ظاہر ہے کہ کرابیسی کا قول خود ابواسحٰق کے اپنے قول کا معارضہ نہیں کرسکتا، اس لئے حافظ صاحبؒ کی یہ جواب دہی مفید نہیں،

دوسرا جواب حافظ . . . . . نے یہ دیا ہے کہ اگر سماع نہ ہو تب بھی یہ حدیث مرسل ہوگی اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہی، یعنی حنفیہ قرونِ ثلٰثہ میں انقطاع کو موجب ضعف نہیں نہیں مانتے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ جواب اُن کی جلالتِ قدر سے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ مرسل حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق حجت نہیں، بلکہ اس کی حجت کے لئے چند شرائط ہیں، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ ارسال کسی ایسے شخص نے کیا ہو جو ثقہ سے ہی روایت کرتا ہو، دوسرے یہ شرط ہے کہ وہ بصیغۂ جزم روایت کرے، اور "عن" صیغہ جزم نہیں، اور یہاں روایت عن سے ہے

حافظ ابن حجرؒ کے مذکورہ اعتراض کا ایک مضبوط جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی اس روایت کی سند میں شدید ضطراب پایا جاتا ہے، جس کی تشریح اگلے باب میں

لے دارقطنی، ج ا ص ۵۵، کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء، ۱۲

آ رہی ہے، اس اضطراب کو رفع کرنے کے لئے امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا، اور امام بخاریؒ نے زُہیر کے طریق کو، اور خود حافظ ابن حجرؒ نے "ھدی الساری مقدمہ فتح الباری" کی جلد ثانی ص ۱۰۸ پر آٹھویں فصل میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں، باقی کوئی طریق صحیح نہیں، اور جس طریق میں "ائتنی بحجر" کی زیادتی منقول ہے وہ ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، نتیجہ یہ کہ خود حافظ ابن حجرؒ کے اعتراف سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ "ائتنی بحجر" والا طریق صحیح نہیں، اور اگر اس طریق کو بھی صحیح قرار دیا جائے تو اصل حدیث کا اضطراب رفع کرنے کی کوئی صورت نہیں، خلاصہ یہ کہ معمر کے جس طریق میں "ائتنی بحجر" کی زیادتی منقول ہے وہ فنی نقطۂ نظر سے قابلِ استدلال نہیں،

حافظؒ کے مذکورہ جواب کا علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ دراصل انقطاع کے اثبات سے ہمارا مقصد شافعیہ کو الزام دینا ہے، کہ یہ آپ کے مسلک پر صحیح نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینیؒ کے اس جواب سے شافعیہ کو الزام تو دیا جا سکتا ہے، مگر حنفیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا لہٰذا صحیح جوابات وہی ہیں جو ما قبل میں گذرے،

حنفیہ کی مستدل ابن مسعودؓ کی حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر "ائتنی بحجر" کی زیادتی روایۃً ثابت نہ ہو تو بھی حدیثِ باب میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر پھینکنے کے بعد کوئی تیسرا پتھر خود اٹھا لیا ہو، یا حضرت ابن مسعودؓ سے منگا لیا ہو کیونکہ "عدم الذکر عدم الشئ" کو مستلزم نہیں ہوتا، "واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"

یہ اعتراض بلاشبہ وزنی ہے، چنانچہ بہت سے علماءِ حنفیہ نے اس اعتراض کو تسلیم کیا ہے، حضرت شیخ الہندؒ نے "الورد الشذی" میں فرمایا کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال تام نہیں، ان کے علاوہ صاحبِ ہدایہ نے بھی شاید اسی لئے اس مسئلہ میں ابن مسعودؓ کی اس روایت کو بطور دلیل ذکر نہیں کیا، بلکہ "من استجمر فلیوتر" کی حدیث سے استدلال کیا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی جن میں بہتر جواب یہ ہے کہ "السکوت فی معرض البیان یقوم مقام النفی" یہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا منشا آدابِ استنجاء کو بیان کرنا ہے، لہٰذا اگر آپؐ نے تیسرا پتھر منگوایا ہوتا تو وہ اس کا تذکرہ ضرور فرماتے نیز سیاقِ حدیث یہ بتلا رہا ہے کہ وہ جگہ ایسی تھی کہ جہاں پتھر نہیں مل رہے تھے، اسی لئے حضرت عبداللہ ایک گوبر کا ٹکڑا اٹھا لائے تھے، ایسے مقام پر اگر آپؐ نے کوئی تیسرا پتھر منگوانے کا

اہتمام کیا ہوتا تو ابن مسعودؓ اس کا ضرور تذکرہ فرماتے،

اوان نستنجی برجیع، رجیع رجوع سے بنا ہے، بمعنی المرجوع ہے، یعنی "الغذا المرجوع الی ھذہ الحالۃ" یعنی لوٹائی ہوئی غذا، رجیع ہر دابۃ کے فضلہ کو کہتے ہیں، بعض نے اُسے گائے اور بھینس کے ساتھ مخصوص کیا ہے، والصحیح ہو الاول،

اوبعظم" دوسری حدیث میں اس کی وجہ زاد الجن ہونا قرار دی گئی ہے، اس باب میں ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ استنجا صرف اُن چیزوں سے جائز ہے جو شرعاً مکرم نہ ہوں، کسی مخلوق کی غذا نہ ہوں، نجس نہ ہوں، اور مضر نہ ہوں،

ان الاستنجاء بالحجارۃ یجزی، حنفیہ کے نزدیک استنجاء بالحجارۃ کے کافی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ نجاست اپنے مخرج سے بقدر درہم متجاوز نہ ہوئی ہو، ورنہ استنجاء بالماء ضروری ہوگا،

بَابٌ فِی الِاسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَیْنِ

عن ابی عبیدۃ، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں، ان کا نام عامر ہے، اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وفات کے وقت اُن کی عمر سات سال تھی، کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے والد کے علوم کے سب سے بڑے عالم تھے،

عن عبداللہ، کتبِ حدیث میں صحابہؓ کے طبقہ کے اندر جب عبداللہ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد حضرت ابن مسعود ہوتے ہیں،

رکس، بعض حضرات نے اس کے معنی نجاست بیان کئے ہیں، اور اُسے رِجس کا مرادف قرار دیا ہے، اس کی تائید ان روایات سے بھی ہوتی ہے جن میں یہاں "رکس" کے بجائے "رجس" کا لفظ آیا ہے، اور بعض نے اسے "رجیع" کا مرادف قرار دیا ہے، امام نسائیؒ نے اس کے معنی طعام الجن بتائے ہیں، لیکن اکثر علماء نے اس کی تردید کی ہے، کہ یہ معنی لغت میں کہیں ثابت نہیں،

قال ابو عیسیٰ، اس حدیث کے ذیل میں امام ترمذیؒ نے تین مرتبہ "قال ابو عیسیٰ" ذکر کیا ہے، درحقیقت پہلے قول سے اُن کا مقصد اس حدیث کے اضطراب اسناد کی تشریح و توضیح ہے، اور دوسرے قول میں رفعِ اضطراب کے لئے امام بخاریؒ، امام دارمیؒ کی نیز اپنی رائے بیان کی ہے، اور تیسرے قول میں امام بخاریؒ کی رائے کی تردید کی ہے،

اس حدیث کے اضطراب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں مدارِ اسناد ابو اسحٰق سبیعیؒ ہیں، اور یہ حدیث اُن سے اُن کے چھ شاگرد روایت کر رہے ہیں، اسرائیل بن یونس، قیس بن ربیع، معمر، عمار بن رزیق، زہیر، اور زکریا بن ابی زائدہ،

اضطراب دو طریقہ سے پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ ابو اسحٰق اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان دو واسطے ہیں یا ایک، زہیر دو واسطے بیان کرتے ہیں، یعنی "عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمٰن ابن الاسود عن ابیہ عن عبد اللہ" اور باقی پانچوں شاگرد صرف ایک واسطہ ذکر کرتے ہیں،

دوسرا اضطراب ان پانچوں کے درمیان واسطہ کی تعیین میں ہی، اسرائیل بن یونس اور قیس بن الربیع کی روایت میں واسطہ ابو عبیدہ ہیں، معمر اور عمار کی روایت میں واسطہ علقمہ ہیں، زکریا بن ابی زائدہ کی روایت میں عبدالرحمٰن بن یزید ہیں،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس اضطراب کے بارے میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن یعنی امام دارمیؒ سے پوچھا کہ ان روایات میں سے کونسی روایت اصح ہے، تو وہ کوئی فیصلہ نہ کرسکے، پھر امام بخاریؒ سے پوچھا تو انھوں نے بھی کوئی جواب نہ دیا، لیکن اُن کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ انھوں نے جامع بخاریؒ میں زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تمام روایات میں اسرائیل کی روایت زیادہ راجح اور اصح ہے، اس لئے کہ ابو اسحٰق کے تمام شاگردوں میں اسرائیل سب سے زیادہ "اثبت" اور "احفظ" ہیں، چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری، ابو اسحٰق سے جو حدیثیں روایت کرتے تھے میں نے انھیں صرف اس بنا پر چھوڑ دیا کہ وہ روایات مجھے اسرائیل سے حاصل ہوگئی تھیں، چونکہ وہ ان کو زیادہ اَتم طریقہ سے روایت کرتے تھے، اس لئے میں نے انہی پر بھروسہ کیا، اس کے علاوہ زیرِ بحث حدیث میں قیس بن ربیع نے بھی اسرائیل کی متابعت کی ہے، جس سے اُن کی روایت اور زیادہ راجح ہو جاتی ہے، جبکہ ابو اسحٰق کے معاملہ میں زہیر اتنے قابلِ اعتماد نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ زہیر نے جس وقت ابو اسحٰق کی شاگردی اختیار کی، یعنی ان سے حدیثیں لیں، اس وقت ابو اسحٰق اپنی عمر کے آخری دور میں تھے، اور ان کے حافظہ میں قدرے تغیر پیدا ہوگیا تھا، اسی لئے امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی حدیث زائدہ اور زہیر سے تم نے سُنی ہو تو اس بات کی پرواہ نہ کیا کرو کہ کسی اور سے نہیں سنیں، یعنی وہ ثقہ ہیں الا حدیث ابی اسحاق، یعنی یہ دو حضرات ویسے تو ثقہ ہیں، لیکن ابو اسحٰق سے اُن کی روایات

اتنی قابلِ اعتماد نہیں، ان وجوہ سے امام ترمذیؒ نے یہاں زہیر کے مقابلہ میں اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو کیوں راجح قرار دیا،

لیکن یہ امام ترمذیؒ کی اپنی رائے ہے، مگر دوسرے محقق علماء اور محدثین نے امام ترمذیؒ کی اس رائے پر تنقید کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "ہدی الساری مقدمۂ فتح الباری" کی آٹھویں فصل میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری جلد اول ص ۳۵ پر اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور امام ترمذی کی تردید فرمائی ہے، اور متعدد وجوہ سے زہیر کی روایت کو اسرائیل کی روایت کے مقابلہ میں راجح قرار دیا ہے، اگرچہ اسرائیل کی روایت کو بھی صحیح کہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:۔

① زہیر کی روایت کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ زہیر کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ معجم کبیر طبرانی کی روایت میں ابراہیم بن یوسف بن اسحٰق بن ابی اسحٰق نے زہیر کی متابعت کی ہے، چونکہ یہ روایت خود ابو اسحٰق کی ذرّیت سے مروی ہے اس لئے اس کی متابعت بہت قوی ہے اسی طریقہ سے حافظ ابن حجرؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے زہیر کا ایک اور متابع ذکر کیا ہے جو کہ "یحییٰ ابن ابی زائدۃ عن ابیہ عن ابی اسحٰق" کے طریق سے ہے، اسی طرح مصنّف ابن ابی شیبہ میں زہیر کی روایت کا ایک متابع "لیث بن ابی سلیم" بھی موجود ہے، وہ اگرچہ حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہیں لیکن استشہاد اور متابعت کے لئے کافی ہیں، نیز شریک نے زُہیر کی متابعت کی ہے، اور شریک قیس بن الرّبیع کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ اعتماد ہیں، جبکہ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی تھی کہ قیس بن الرّبیع اُن کے متابع ہیں، نیز ابن حماد حنفی اور ابو حریم نے بھی اُن کی متابعت کی ہے،

② دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے زہیر کی جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں، "حدثنا زھیر عن ابی اسحٰق قال لیس ابو عبیدۃ ذکرہٗ ولکن عبد الرحمٰن بن الاسود عن ابیہ انہٗ سمع عبد اللہؓ" اس میں صراحۃً اسرائیل والے طریق کی تردید کی گئی ہے، اور اس کی وجہ غالبًا یہ ہے کہ ابو اسحٰق پہلے اس حدیث کو ابو عبیدہ سے روایت کرتے تھے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے

لہ فی سیاق الاحادیث التی انتقدھا الدار قطنی علی البخاری وھو الحدیث الاول منہا، مخطوطۃ فی مکتبتنا من غیر صفحۃ و ج ۲ ص ۱۰۷ و ۱۰۸ من المطبوعۃ ۱۲ لہ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷) کتاب الوضوء باب لا یستنجی بروث ۱۲ مرتب

مشکوک ہی، بعد میں ابو اسحٰق کو یہی روایت عبد الرحمٰن بن الاسود سے بھی مل گئی جس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لہٰذا انھوں نے صراحۃً یہ بتادیا کہ یہ حدیث میرے پاس صرف ابو عبیدہؒ کے طریق سے نہیں بلکہ عبد الرحمٰن بن الاسود کے طریق سے بھی ہے، بہرحال ابو اسحٰق کی اس تصریح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زہیر کے سامنے حدیث بیان کرتے وقت اُن کے ذہن میں دونوں طریق مستحضر تھے اور ان میں سے انھوں نے عبد الرحمٰن بن الاسود کے طریق کو اختیار کیا، اور اس سے بڑی کوئی وجہ ترجیح نہیں ہو سکتی،

③ تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ ابو اسحٰق سبیعی مدلّس ہے، لہٰذا ان کے عنعنہ کے مقابلہ میں تحدیث کا صیغہ راجح ہے، اب اسرائیل کے طریق میں وہ ابو عبیدہ سے عنعنہ کر رہے ہیں، اور یوسف بن ابی اسحٰق کے طریق میں جو زہیر کے متابع ہیں انھوں نے تحدیث کی تصریح کی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ زہیر کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وقال ابراهيم بن يوسف عن ابيه عن ابی اسحٰق قال حدثنی عبد الرحمٰن" لہٰذا زہیر کے طریق میں تدلیس کا کوئی شبہ نہیں، جبکہ اسرائیل کے طریق میں یہ شبہ موجود ہے،

④ چوتھی وجہ ترجیح علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اسرائیل کی روایات میں خود اختلاف[1] ہے، چنانچہ بعض روایات میں اُن کی روایت زہیر کی روایت کے بالکل مطابق ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہی جبکہ زہیر کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں،

⑤ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی جلالتِ قدر بیان کرنے کے لئے عبد الرحمٰن بن مہدی کا قول پیش کیا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں "معجم اسماعیلی" وغیرہ کے حوالہ سے بعض محدّثین کے اقوال[2] ذکر کئے ہیں، جن سے زہیر کو اسرائیل کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوتی ہے،

---

[1] واسرائيل قد اختلف عليه فرواه كرواية زهير، ورواه عباد القطوانی وخالد العبد عنه عن ابی اسحٰق عن علقمة عن عبد الله، ورواه الحميدی عن ابی عيينة عنه عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمٰن بن يزيد ذكره الدارقطنی والعدنی فی مسنده وزهير لم يختلف عليه (عمدة القاری، ج ۱ ص ۷۳۵)

[2] واما ترجيح الترمذی حديث اسرائيل علی حديث زهير فمعارض بما حكاه الاسماعيلی فی صحيحه لانه رواه من حديث يحيى بن سعيد ويحيى بن سعيد لا يرضی ان يأخذ عن زهير فی ابی اسحٰق ماليس بسماع، وقال الآجری سألت اباداؤد عن زهير واسرائيل عن ابی اسحٰق فقال "زهير فوق اسرائيل بكثير" (عمدة القاری ج ۱ ص ۷۳۵)

ان وجوہات کی بنا پر دیگر محدثین اور امام بخاریؒ نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کی دقتِ نظر اور فراست کا پتہ چلتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم،

وابوعبیدۃ بن عبد اللہ بن مسعود لم یسمع من ابیہ، امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا، لیکن بعد میں اس پر یہ اعتراض کیا کہ ابوعبیدہؒ کا سماع حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت منقطع ہے، شوافع امام ترمذیؒ کے اس قول کو بنیاد بنا کر حنفیہ کے اس مستدل پر انقطاع کا اعتراض کرتے ہیں، حنفیہ کی طرف سے اس کے تین جوابات دیئے گئے ہیں؛
ایک جواب تو وہی ہے کہ محققین کے نزدیک اسرائیل کے بجائے زہیر کا طریق راجح ہے، اور اس میں ابوعبیدہ نہیں ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اسرائیل کے طریق کو اختیار کیا جائے تب بھی امام ترمذیؒ کا یہ کہنا محققین کے نزدیک ناقابلِ قبول ہے کہ ابوعبیدہ نے اپنے والدؓ سے کچھ نہیں سُنا، علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور ابوعبیدہؒ کے سماع کے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کہ ابوعبیدہؒ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی وفات کے وقت ابوعبیدہ کی عمر سات سال تھی، اور یہ عمر تحمّلِ روایت کے لئے کافی ہے، اس لئے محض اُن کی کم سِنی سے عدمِ سماع پر استدلال درست نہیں، تیسرے اگر بالفرض ابوعبیدہ کا اپنے والد سے بلاواسطہ سماع نہ ہو تب بھی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ "اعلم الناس بعلم ابن مسعودؓ" ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اور امام بیہقیؒ نے بھی لکھا ہے کہ "ابوعبیدۃ اعلم بعلم ابن مسعودؓ من حنیف بن مالک ونظرائہ"، اس وجہ سے امت نے اس حدیث کو باتفاق قبول کیا ہے، یہ جواب راجح ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ ایک حدیث منقطع ہونے کے باوجود صحیح اور قابلِ استدلال ہوتی ہے جس کی وجہ یا تو اُمت کی تلقی بالقبول ہوتی ہے، یا یہ کہ انقطاع کرنے والا راوی بہت زیادہ قابلِ اعتماد ہوتا ہے، یہاں یہ دونوں چیزیں پائی جا رہی ہیں،

بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجىٰ بِهٖ

حفص بن غیاث؛ کوفہ کے ائمۂ حدیث میں سے ہیں، باتفاق ثقہ ہیں، البتہ آخری عمر

میں ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا،

داؤد بن ابی ھند : یہ بھی مشہور محدث ہیں، اور ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

فانہ زاد اخوانکم من الجن ، اِنَّہٗ کی ضمیر بتاویل مذکور روث اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے، یعنی روث اور عظام دونوں زاد الجنّ ہیں، اس جملہ کی تشریح میں چند مباحث ہیں؛

پہلی بحث تو یہ ہے کہ روث کے زاد الجن ہونے کا کیا مطلب ہی؟ بعض حضرات نے کہا کہ روث جنّات کے لئے کھاد کا کام دیتی ہے، اوراس طرح اُن کی غذا کا سبب بنتی ہے، لیکن یہ جواب ضعیف ہی، اس لئے کہ اگر زاد سے مراد یہی ہو تو پھر اس میں جنّات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ انسانوں کے لئے بھی روث کھاد کے کام آتی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ روث بذاتِ خود جنّات کی غذا ہی اور ان کے لئے اس کی نجاست مسلوب ہو جاتی ہے، اور اُن کے واسطے روث کو اپنی حالتِ اصلیہ پر لوٹا کر اسے غلّہ بنا دیا جاتا ہے، اس کی تائید بخاری ص۵۴۴ ج۱ کتاب المناقب باب ذکر الجنّ الخ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے کہ فسألونی الزاد فدعوت اللہ لھم ان لا یمرّوا بعظم ولا بروثۃ الا وجدوا علیہا طعامًا" لیکن اکثر علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ روث کے زاد الجن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اُن کے دوابّ کی غذا ہوتی ہے، یہ جواب صحیح مسلم کی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنّات کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "وکل بعرۃ علف لدوابکم" (مسلم ج۱ ص۱۸۴ کتاب الصلوٰۃ باب الجھر بالقراءۃ فی الصبح والقراءۃ علی الجنّ فی حدیث ابن مسعود)

دوسری بحث یہ ہی کہ عظام کے زاد الجن ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کا سب سے بہتر اور محقق جواب یہ ہے کہ یہ ہڈیاں جنّات کے لئے پُر گوشت بنادی جاتی ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم اور جامع ترمذی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، البتہ یہاں مسلم اور ترمذی کی روایات میں ایک تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی حقیقت سمجھ لینا ضروری ہے : تعارض یہ ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپؐ نے جنّات سے مخاطب ہو کر فرمایا: "لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ یقع فی اید یکم اوفر ما یکون لحمًا"، اس میں یہ تصریح ہے کہ مذبوح جانوروں کی ہڈیاں جنّات

لہ باب الجھر بالقراءۃ فی الصبح والقراءۃ علی الجنّ، (ج ۱ ص ۱۸۴)

کے لئے پُرگوشت بنادی جاتی ہیں، اس کے برخلاف یہی روایت امام ترمذیؒ نے سورۂ احقاف کی تفسیر میں روایت کی ہے، اس میں یہ الفاظ منقول ہیں: "کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی اید یکم اوفر ما کان لحما" (ترمذی ج ۲ ابواب التفسیر) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مُردار جانوروں کی ہڈیاں ہی غذا ہوتی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس تعارض کو رفع کرنے سے سوائے صاحب "سیرتِ حلبیہ" کے اور کسی نے تعرّض نہیں کیا، انھوں نے اس تعارض کا یہ جواب دیا ہے کہ مسلم کی روایت جنّاتِ مسلمین کے بارے میں تھی، اور ترمذی کی روایت جنّاتِ کفار کے بارے میں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہ ایک ہی حدیث ہے اور الفاظ کا اختلاف راویوں کے اختلاف کی بناء پر ہے، لہٰذا یا تو یوں کہا جائے کہ مسلم کی روایت ترمذی کی روایت پر قوّتِ سند کے اعتبار سے راجح ہوگی، یا پھر محدثین کے ایک اور اصول پر عمل کیا جائے، جس سے ایسے مواقع پر تطبیق کا کام لیا جاتا ہے، اور وہ اصول یہ ہے کہ "حفظ کل مالم یحفظہ الآخر" یعنی بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتیں ارشاد فرمائیں، ایک راوی کو ایک بات یاد رہی اُس نے اسے روایت کر دیا اور دوسرے راوی کو دوسری بات یاد رہی اور اس نے اسے روایت کر دیا، اور درحقیقت دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتی ہیں، یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہوگا کہ ہڈی پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے دونوں صورتوں میں وہ جنّات کی غذا ہوتی ہے، ایک راوی نے پہلی بات کو روایت کر دیا، اور دوسرے راوی نے دوسری بات کو، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تطبیق بین الروایات کے سلسلہ میں "حفظ کل مالم یحفظہ الآخر" کا یہ اصول بہت کارآمد ہے، لیکن محدثین نے اُسے اصولِ حدیث کی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" کے مختلف مقامات پر اس کا تذکرہ فرمایا ہے، اور اس سے کام لیا ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ کراہیتِ استنجاء انہی دو چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے ان دونوں چیزوں سے علّتِ نہی مستنبط کر کے حکمِ کراہت کو دوسری اشیاء میں بھی عام کیا ہے، یعنی ہر وہ چیز جو مکرم ہو یا کسی کی غذا ہو، یا نجس ہو، یا مضر ہو، اس سے استنجاء ناجائز ہے،

انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ لیلۃ الجن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں

واقعہ یہ ہے کہ لیلۃ الجن کئی مرتبہ واقع ہوئی ہے، علامہ بدرالدین شبلی نے اپنے معروف رسالہ "آکام المرجان فی غرائب الاخبار واحکام الجان" میں لکھا ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی ہے، بعض راتوں میں حضرت عبداللہ رض ساتھ تھے بعض میں نہیں،

وکان روایۃ اسمٰعیل اصح من روایۃ حفص بن غیاث: دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ حفص کی روایت میں "لا تستنجوا بالروث الخ" کا جملہ مسند اور متصل ہی، لیکن اسمٰعیل کی روایت میں یہ جملہ امام شعبیؒ کی مرسل کی حیثیت رکھتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسمٰعیل کی روایت کو اصح قرار دیا ہے، امام مسلمؒ کے صنیع سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ انھوں نے یہ جملہ "قال الشعبی" کہہ کر الگ سے روایت کیا ہے،

بَابُ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ؛

محمد بن عبد الملک بن ابی الشوارب: یہ امام ترمذیؒ، امام مسلمؒ کے استاذ ہیں، "صدوق" ہیں، امام نسائیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بہ"

قتادۃ: یہ قتادہ بن دعامۃ السدوسی ہیں، معروف تابعین میں سے ہیں، اپنے زمانے میں "احفظ الناس" کہلاتے تھے، کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، لیکن باتفاق ثقہ ہیں، اس لئے اُن کی روایات مقبول ہیں،

معاذۃ: یہ معاذۃ بنت عبداللہ العدویۃ البصریۃ ہیں، اور اُن کی کنیت "ام الصہباء" ہے، ثقہ تابعیات میں سے ہیں، انتہائی عابدہ وزاہدہ تھیں، رات بھر تہجد پڑھتی تھیں، حافظ ذہبیؒ نے اُن کا یہ مقولہ نقل کیا ہے: "اعجب من عین تنام باللیل وقد علمت بطول رقادھا فی القبور"

مرن ازواجکن: اس سے معلوم ہوا کہ نامحرم مرد کو تعلیم دینے کے لئے عورت کو چاہئے کہ اس کی محرم عورت کو واسطہ بنائے،

ان یستطیبوا بالماء: استطابۃ کے لغوی معنی ہیں پاکیزگی چاہنا، مراد استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنّیت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی سنّیت پر جمہور کی دلیل ہے، لہٰذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیّبؒ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف حجت ہی، جو استنجاء بالماء کو خلاف سنّت قرار دیتے ہیں، دوسری طرف اس کے بالکل

برعکس ابن حبیب مالکیؒ کا قول یہ ہے کہ استنجاء بالحجارہ ناجائز ہے، یہ قول سابقہ احادیث کی وجہ سے مردود ہے، ائمۂ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الحجارۃ والماء افضل ہے، بعض اہلِ ظاہر اس جمع کو بھی خلافِ سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الحجارۃ والماء کی تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں، لیکن اُن کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنیٰ کی احادیث انفرادی طور سے ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابلِ استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے، اور فضائلِ اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کرلیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہورِ امّت نے ان کو قبول کرکے معمول بہ قرار دیا، نیز کوئی حدیثِ مرفوع صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے، لیکن بعض احادیث سے جمع بین الماء والحجر کا مفہوم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً جب اہلِ قباء کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی کہ "فیہ رجال یحبّون ان یتطھروا" تو آپؐ نے اُن سے ان کے خصوصی تطہّر کی وجہ پوچھی تو انھوں نے جواب دیا "قالوا لاغیر ان احدنا اذا خرج من الغائط احبّ ان یستنجی بالماء"[۱] اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الخلاء کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الخلاء بغیر استنجاء بالحجارۃ کے نہ ہوگا، لہٰذا اس روایت سے جو کہ صحاح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضاءً جمع کا مفہوم نکلتا ہے،

یہاں یہ بات واضح رہے کہ بعض کتبِ فقہ میں اہلِ قباء کا یہ قول منقول ہے کہ "اتنا نتبع بالحجارۃ بالماء" یہ قول اگرچہ صریح ہے، لیکن کتبِ حدیث میں نہیں ملتا، اس کے علاوہ جمع کے مفہوم میں حضرت علیؓ کا یہ قول مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور بیہقی میں مروی ہے، "ان[۲] من کان قبلکم کانوا یبعرون بعرا وانکم تثلطون ثلطًا فاتبعوا الحجارۃ الماء" اور اس اثر کو حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں جیّد قرار دیا ہے، لہٰذا جمع بین الحجارۃ والماء کو بدعت قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں، اسی اثر کے تحت حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر نجاست مخرج سے اکثر من قدر الدرہم" متجاوز ہو تو پانی کا استعمال فرض ہے، اگر بقدر درہم متجاوز ہو تو واجب ہے اور اگر اس سے کم متجاوز ہو تو سنت ہے،

---

[۱] مستدرک ج ۱ ص ۱۵۵، کتاب الطہارۃ، الاستنجاء بالماء اذا خرج من الغائط ۱۲

[۲] مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۱۵۴ کتاب الطہارۃ، من کان یقول اذا خرج من الغائط فلیستنج بالماء ۱۲

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ جمع بین الحجر والماء نہ کرنے کی صورت میں استعمالِ ماء افضل ہے، "لان الماء ابلغ فی الانقاء والتنظیف" چنانچہ علامہ نووی، علامہ عینی اور ابن نجیم وغیرہم نے یہی لکھا ہے، البتہ استنجاء بالماء کی صورت میں حجر کی طرح تثلیث ضروری نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ اِذَا اَرَادَ الْحَاجَۃَ اَبْعَدَ فِی الْمَذْھَبِ

عبد الوھاب ثقفی: ثقہ ہیں لیکن آخری عمر میں حافظہ میں تغیر آگیا تھا،

محمد بن عمرو: اکثر علماء نے انھیں "صدوق" کہا ہے، البتہ بعض روایات میں ان کو وہم ہوجاتا ہے،

عن ابی سلمۃ: یہ حضرت عبد الرحمن بن عوف کے صاحبزادے ہیں، اور ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام عبد اللہ قرار دیا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ابو سلمہ کنیت نہیں بلکہ نام ہے، یہ ایک قول کے مطابق مدینہ طیبہ کے مشہور فقہاءِ سبعہ میں سے ہیں، جنھیں کسی نے اس شعر میں جمع کر دیا ہے، اگرچہ اس میں ابو سلمہ کا ذکر نہیں ہے ؎

الا کل من لا یقتدی بأئمۃ فقسمتہ ضیزیٰ عن الحق خارجۃ

فخذھم عبید اللہ، عروۃ، قاسم سعید، ابوبکر، سلیمان، خارجۃ

اس میں عبید اللہ سے مراد عبید اللہ بن عتبۃ بن مسعودؒ، عروہ سے مراد عروۃ بن الزبیرؒ، قاسم سے مراد قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؒ، سعید سے مراد سعید بن المسیبؒ، ابوبکر سے مراد ابوبکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشامؒ، سلیمان سے مراد سلیمان بن یسارؒ اور خارجہ سے مراد خارجہ بن زید بن ثابتؒ ہیں، بعض حضرات نے ابوبکر بن عبد الرحمن کے بجائے حضرت ابو سلمہؒ کو فقہاءِ سبعہ میں شمار کیا ہے،

ابعد فی المذھب: یہاں اَبْعَدَ لازم کے معنی میں ہے، لیکن اس میں بَعُدَ کی بہ نسبت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے، بعد کے معنی ہیں دور ہوا، اور ابعد کے معنی ہیں دوری اختیار کی، علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ابعاد تستّر کے لئے تھا، لہٰذا اگر تستّر کہیں قریب میں حاصل ہوجائے تو ابعاد کی ضرورت نہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَرَاھِیَةِ الْبَوْلِ فِی الْمُغْتَسَلِ ؛

احمد بن محمد بن موسیٰ ؛ یہ امام ترمذیؒ ونسائیؒ کے استاذ ہیں، امام نسائیؒ کا کہنا ہے "لا بأس بہ"

عن اشعث ؛ یہ اشعث بن عبد اللہ بن جابر الحملی الحدّانی الازدی ہیں، امام ترمذیؒ کے قول کے مطابق انہی کو "اشعث اعمیٰ" بھی کہتے ہیں، مختلف کتابوں میں ان کا نام اشعث اعمیٰ، اشعث بن عبد اللہ، اشعث بن جابر، اشعث حملی، اشعث ازدی، اور اشعث حدّانی آیا ہے، یہ سب انہی ایک شخصیت کے نام ہیں، یہ ثقہ ہیں،

فی مستحمہ ؛ مستحم غسل خانہ کو کہتے ہیں، یہ حمیم سے نکلا ہے، جس کے معنیٰ ہیں گرم پانی، ثعلب کا کہنا ہے کہ یہ اضداد میں سے ہے، اور ٹھنڈے پانی کو بھی کہتے ہیں، بہرصورت مستحم کے معنیٰ ہوئے پانی کے استعمال کی جگہ،

ان عامة الوسواس منہ، مطلب یہ ہے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ کہیں اس کی چھینٹیں بدن کو نہ لگ گئی ہوں اور پھر انسان وہم کی بیماری میں مبتلا ہوجاتا ہے، حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ نے فرمایا کہ یہ نہی اُس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ غسل خانہ میں پانی جمع ہوتا ہو یا فرش کچا ہو، لیکن اگر فرش پختہ ہو اور پانی نکلنے کی جگہ موجود ہو تو یہ ممانعت نہیں ہے، اس حدیث میں بول فی المغتسل کا خاصہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس سے وساوس پیدا ہوتے ہیں،

وساوس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اعمال وافعال میں کچھ خاصیتیں رکھی ہیں جن میں بظاہر کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، مثلاً علامہ شامیؒ نے بہت سے اعمال کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ نسیان پیدا کرتے ہیں، مثلاً "بول فی المغتسل"، "نظر الی العورة" وغیرہ، یہ خیال کوئی توہم پرستی نہیں ہے، بلکہ جس طرح اور چیزوں کے کچھ خواص ہیں اور ان کے خواص کا اعتقاد توحید کے منافی نہیں، اسی طرح اُن اعمال وافعال کے خواص یہ ہیں اور ان کا اعتقاد بھی توحید کے منافی نہیں ہے، اب ان خواص کے بارے میں اشاعرہ، ماتریدیہ، اور معتزلہ کا مشہور اختلاف ہے، معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کی تخلیق کرتا ہے تو اس میں خود بخود کچھ خاصیتیں پیدا ہوجاتی ہیں جو بمنزلۂ لازم ذات ہوتی ہیں، لیکن یہ مذہب باطل ہے، اس لئے کہ اس سے

اشیاء کا مؤثر بالذات ہونا بھی لازم آتا ہے اور قدرتِ باری تعالیٰ کا خواص اشیاء کے ساتھ تعلق بھی باقی نہیں رہتا، اسی کے نتیجہ میں معجزات کا انکار کرنا پڑتا ہے،

اس کے بالکل برخلاف اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ مخلوقات اور ان کے خواص کے درمیان درحقیقت کوئی جوڑ نہیں ہوتا، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی شے یا عمل کی تخلیق فرماتا ہے تو اسی کے ساتھ خاصّہ کی تخلیق بھی الگ سے فرما دیتا ہے، گویا "نار" کا احراق سے اصلاً کوئی جوڑ نہیں، ہاں جب آگ پیدا کی گئی تو اسی کے ساتھ ساتھ احراق کا خاصّہ بھی علیحدہ سے پیدا کر دیا گیا، اب یہ عین ممکن ہے کہ کسی جگہ "نار" پیدا کی جائے لیکن احراق کی خاصیت کی تخلیق نہ ہو، جیساکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں وبالعکس جیساکہ "واغرقوا ماء فادخلوا نارًا"،

اور ماتریدیہ کا مسلک یہ ہے کہ اشیاء اور ان کے خواص بے جوڑ نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کسی شئ یا فعل کی تخلیق فرماتے ہوئے اسی میں کچھ خواص کی تخلیق بھی فرما دیتے ہیں، گویا نار کی تخلیق کے ساتھ اسی نار میں خاصۂ احراق بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، ہاں جب باری تعالیٰ چاہتے ہیں تو یہ خاصّہ سلب کر لیتے ہیں، جیساکہ معجزات کے موقع پر، ماتریدیہ کی تعبیر زیادہ واضح اور قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے،

ویقال له الاشعث الاعمٰی: مقصد یہ ہے کہ اشعث بن عبداللہ اور اشعث اعمیٰ ایک ہی شخص ہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ کیا ہے، اور اشعث بن عبداللہ کو قوی اور اشعث اعمیٰ کو ضعیف قرار دیا ہے،

فقال ربّنا اللہ لا شریک له: امام ابن سیرینؒ کے اس قول کا مطلب بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ وہ بول فی المغتسل کے مورثِ وسواس ہونے کو توحید کے منافی سمجھتے تھے، لیکن امام بن سیرینؒ جیسے عالم سے یہ بات بہت بعید ہے، بظاہر اُن کا مقصد یہ تھا کہ اُن کے نزدیک یہ بات کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں ہے، اس لئے اس میں کسی وہم کی ضرورت نہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع کرے، اور وہ جواب میں "ربّنا اللہ" کہے، اس کا منشا اس کے سوا نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے عدمِ ضرر کی امید باندھی جائے، بہرصورت امام ابن سیرینؒ کے اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو حدیثِ باب نہیں پہنچی تھی، ورنہ وہ ایسا ہرگز نہ فرماتے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال :

بَابُ مَاجَاءَ فِی السِّوَاکِ

ابوکریب : ان کا نام محمد بن العلاء ہے، ائمۂ ستّہ نے ان سے روایات لی ہیں، اور یہ ثقہ ہیں،

عبدۃ بن سلیمان : دوسری صدی کے محدّث ہیں، امام عجلی وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے،

لامرتھم بالسواک : لفظ سواک آلہ اور فعل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، پہلی صورت میں یہاں استعمال کو مضاف محذوف ماننا پڑے گا، دوسری صورت میں تقدیر کی ضرورت نہیں، یہ لفظ سَاکَ یَسُوْکُ سُوْکًا سے نکلا ہے، جس کے معنیٰ ہیں رگڑنا، اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ "تساوک الابل" سے ماخوذ ہے، جس کے معنیٰ ہیں اونٹوں کا اِدھر اُدھر کی طرف مائل ہونا، دونوں صورتوں میں مناسبت ظاہر ہے، تَفَاعُل کے ساتھ باب اِفْتِعَالُ سے بھی آتا ہے، اور لفظ اِسْتِنَانُ بھی اسی معنیٰ میں آتا ہے جو لفظ سَنَّ سے مشتق ہے، پھر اس لفظ کا اطلاق مطلق دانت مانجھنے کے لئے بھی ہوتا ہے، خواہ مسواک نہ ہو، چنانچہ کہتے ہیں "استاک بالاصابع"۔

مسواک کے فوائد بے شمار ہیں، علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں کہ مسواک کے فوائد ستر سے زیادہ ہیں، "ادناھا اماطۃ الاذیٰ عن الفم واعلاھا تذکیر الشھادتین عند الموت"،

عند کل صلوٰۃ : مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر امّت کا اجماع نقل کیا ہے، البتہ امام اسحٰق اور داؤد ظاہری سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیّت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیجؓ اور عبداللہ بن عمرو بن حلحلہ کی ایک روایت سے ہے: "السواک واجب وغسل الجمعۃ واجب علیٰ کل مسلم" رواہ ابو نعیم فی کتاب السواک وذکرہ السیوطیؒ فی الجامع الصغیر، لیکن حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر" میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اسنادہ واہٍ" (کمزور) لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں، علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ امام اسحٰق کی طرف وجوب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جمہور کی طرح سنیتِ سواک کے قائل ہیں، اب صرف داؤد ظاہری رہ جاتے ہیں، ان کے بارے میں بھی مشہور یہی ہے کہ

وہ سنیت کے قائل ہیں، اور اگر بالفرض وہ وجوب کے قائل ہوں تب بھی ان کا اختلاف اجماع کے لئے مضر نہیں ہے،

پھر جمہور میں یہ اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو، امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں، ظاہریہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں، ثمرۂ اختلاف اس طرح نکلے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کرکے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں: "لولا ان اشق علیٰ اُمّتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃ" حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضاف محذوف ہے، یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ" جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہی روایت مستدرک[۱] حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علیٰ اُمّتی لفرضت علیھم السواک مع الوضوء" حافظ ذہبیؒ "تلخیص المستدرک" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "ھو علیٰ شرطھما لیس لہ علۃ" نیز یہی روایت صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علیٰ امتی لامرتھم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوٰۃ" علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں[۲] "اسنادہ صحیح" یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں ذکر کی ہے، اور اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس کے علاوہ معجم طبرانی میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں: "لولا ان اشق علیٰ امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء" علامہ نورالدین ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۲۱) باب فی السواک کے تحت اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابن اسحٰق وھو ثقۃ مدلس وقد صرح بالتحدیث واسنادہ حسن" اس کے علاوہ سنن نسائی، مسند احمد، مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کی ان روایات سے حنفیہ کا استدلال ہے جن میں "عند کل صلوٰۃ" کے بجائے "عند کل وضوء یا مع کل وضوء" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں،

---

[۱] ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الطہارۃ، فضیلۃ السواک، ۱۲۔

[۲] آثار السنن، باب السواک ص ۲۹، ۱۲۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے "عند کل صلوٰۃ" کو اصل قرار دے کر تطبیق کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضو اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مسنون قرار دیتے ہیں، حنفیہ نے "مع کل وضوء" کی روایات کو اصل قرار دے کر "عند کل صلوٰۃ" کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے، "عند وضوء کل صلوٰۃ"[ا] اور اس پر کچھ عقلی دلائل بھی شاہد ہیں،

ایک یہ کہ صلوٰۃ والی روایتوں میں ہر جگہ "عند" کا لفظ آیا ہے، جو مقارنتِ حقیقیہ پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اگر مسواک اور صلوٰۃ میں کچھ فصل ہو تب بھی اس پر "عند کل صلوٰۃ" کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف وضو والی روایتوں میں بعض جگہ لفظ "مع" وارد ہوا ہے جو مقارنتِ حقیقیہ پر دلالت کرتا ہے،

دوسرے یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہی، چنانچہ نسائی، ابن حبان اور مسند احمد کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی سند سے یہ الفاظ مروی ہیں، "السواک مطھرۃ للفم مرضاۃ للرب"[۲] نیز مسواک کا مقصود بھی تنظیف الاسنان ہی، جو بابِ طہارت میں سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنتِ وضو قرار دیا جائے،

تیسرے یہ کہ اگر عین نماز کے وقت مسواک مسنون ہو تو بعض اوقات دانتوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہی، جو حنفیہ کے نزدیک تو ناقضِ وضو ہے ہی شافعیہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہرحال اُن کے نزدیک بھی بُرا ہے،

چوتھے یہ کہ روایات سے یہ بات کہیں ثابت نہیں ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت مسواک فرماتے ہوں، ان وجوہات کی بناء پر مسواک کا صحیح مقام وضو ہی معلوم ہوتا ہے،

احناف اور شوافع کا یہ اختلاف عرصۂ دراز سے کتابوں میں نقل ہوتا چلا آرہا ہے لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ محض نزاعِ لفظی ہے، اور اگر کوئی شخص پرانے وضو سے نئی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے مسواک مسنون ہے، اس لئے کہ شیخ

[ا] دیویدہ ما رواہ احمد عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم عند کل صلوٰۃ بوضوء ومع کل وضوء بسواک ۱۲ (مجمع الزوائد، ج ا ص ۲۲۱ باب فی السواک)

[۲] نسائی، ج ا، کتاب الطہارۃ، الترغیب فی السواک ۱۲

ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں تحریر کیا ہے کہ پانچ مواقع پر مسواک کرنا مستحب ہے، اُن پانچ مواقع میں انھوں نے قیام الی الصلوٰۃ کا بھی ذکر کیا ہے، "والاستحباب والسنیۃ کلاھما متقارب بان لا تخالف بینھما ویکفی لرفع الخلاف ھذا القدر" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں،

مسواک سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ مسواک کرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اتفاق ہے کہ دانتوں میں مسواک عرضاً کیا جائے گا، یہ بات بھی حضرت عطاء بن رباحؓ کی ایک مرفوع مرسل روایت سے ثابت ہے: "قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا شربتم فاشربوا مصا واذا استکتم فاستاکوا عرضاً" رواہ ابوداؤد فی مراسیلہ تحت کتاب الطہارۃ، ص ۵، حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجبیر میں یہ روایت نقل کرکے لکھتے ہیں "فیہ محمد بن خالد القرشی قال ابن القطان لا یعرف قلت: وثقہ ابن معین وابن حبان" اس لحاظ سے یہ حدیث حسن تو ہو جاتی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے کہ یہ عطاء بن ابی رباح کی مرسل ہے، اور اُن کی مراسیل کو اضعف المراسیل کہا جاتا ہے، کما فی تہذیب التہذیب" لیکن اوّل تو یہ مقام فضائل کا ہے، لہٰذا اس میں اس درجہ کی ضعیف روایات قابلِ قبول ہیں، دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" "باب السواک" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: "لہ شاھد موصول عند العقیلی فی الضعفاء" یہ شاہد بھی خواہ سنداً ضعیف ہو لیکن اس سے مرسلِ عطاء کی تائید ضرور ہوتی ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الجبیر" میں لکھتے ہیں کہ عرضاً مسواک کرنا دانتوں میں مسنون ہے، لیکن زبان پر طولاً مسواک کرنا افضل ہے، جیسا کہ صحیحین میں حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث سے ثابت ہے، اور مسندِ احمد میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "وطرف السواک علی لسانہ یستن الی فوق قال الراوی کأنہ یستن طولاً الخ" (اعلاء السنن ج ۱ ص ۵۳ باب سنیۃ السواک بحوالۃ تلخیص الخبیر، ج ۱ ص ۲۳)

مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرۃ الاراک یعنی پیلو کی ہو، چنانچہ صحیح ابن حبان، معجم طبرانی، اور مسند ابویعلیٰ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے: "قال کنت اجتنی لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سواکا من اراک" ذکرہ الحافظ فی التلخیص[۱] الجبیر وسکت علیہ (باقی صفحہ آئندہ)

[۱] ج ۱ کتاب الطہارۃ باب السواک، ص ۶۵، اسی طرح مسند احمد ج ۱ ص ۴۲۰ پر ابن مسعودؓ ہی کی روایت

نیز علامہ ہیثمیؒ نے "مجمع الزوائد" ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب بای شیٔ یستاک" میں حضرت ابوخیرہ الصباحیؓ کی یہ روایت نقل کی ہے "کنت فی الوفد الذین اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فزودنا الاراک نستاک بہ[1] ، الحدیث، علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن" وراجع جمع الفوائد ج ۱ ص ۹۲ کتاب الطھارۃ التخلیل والسّواک وغسل الیدین"

یہاں ایک بحث یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں جو برش وغیرہ رائج ہیں، ان سے یہ سنت ادا ہوتی ہے یا نہیں؟ اس کا محقق جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک سنّۃ السواک، دوسرے استعمال المسواک المسنون، جہاں تک سنّۃ السواک کا تعلق ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ مسواکِ مسنون کی عدم موجودگی میں کپڑا، منجن، یا محض انگلی کی رگڑ سے بھی سنتِ سواک ادا ہو جاتی ہے، اگرچہ استعمال المسواک المسنون کی سنت ادا نہ ہوگی، یہ حکم بھی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، امام دارقطنیؒ، بیہقیؒ اور ابن عدیؒ نے حضرت انسؓ کی یہ مرفوع حدیث نقل کی ہے "تجزی من الاصابع" (بیہقی ج ۱ ص ۴۰ باب الاستیاک بالاصابع) حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص باب السواک ص ۷۰ میں اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے، لیکن ساتھ ہی حافظ ضیاء مقدسیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے "لا اری بسندہ بأساً"، نیز امام بیہقی نے ہی اسے دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے جو قابلِ اعتبار ہے، اس کے علاوہ مسند احمد میں حضرت علیؓ کا یہ عمل منقول ہے "انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجھہ وکفیہ ثلاثاً وتمضمض فادخل بعض اصابعہ فی فیہ"، اس حدیث کے آخر میں حضرت علیؓ نے فرمایا: "ھذا وضوء رسول اللہ ۔۔۔۔۔"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے "عن ابن مسعود انہ کان یجتنی سواکا من اراک وکان دقیق الساقین فجعلت الریح تکفؤہ فضحک القوم منہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مم تضحکون قالوا یا نبی اللہ من دقۃ ساقیہ فقال والذی نفسی بیدہ لھما اثقل فی المیزان من احد" اسی طرح مسند احمد ج ۳ ص ۳۸۶ پر حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مر بھم وھم یجتنون اراکا فاعطاہ رجل جنی اراک فقال لو کنت متوضأ اکلتہ" ۱۲

[1] یہی روایت تلخیص الحبیر ج ۱ باب السواک، ص ۶۵ پر حافظ ابن حجرؒ نے بھی ذکر کی ہے، اور لکھا ہے، "فی تاریخ البخاری وغیرہ من حدیث ابی خیرۃ الصباحی کنت فی الوفد فزودنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاراک وقال استاکوا بھذا"، ۱۲ از مرتب عفی عنہ

صلی اللہ علیہ وسلم"، حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں (ج ا ص) باب السواک میں اس حدیث پر رد کیا ہے، نیز مجمع الزوائد، ج ۲ ص .. (کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک) میں ایک حدیث اس طرح مروی ہے "عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاصابع تجزئی[1] مجزی السواک اذا لم یکن سواک"، رواہ الطبرانی فی الاوسط وکثیر ضعیف"، وقد حسن الترمذی حدیثہ، (اعلاء السنن ج ا ص ۵۲) ان روایات کا مجموعہ اصابع کے کافی ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے، اسی طرح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وعند فقدہ یعالج بالاصبع"، لہٰذا منجن یا برش بشرطیکہ اس کا ریشہ پاک ہو اس سے یہ سنت ادا ہو جائے گی، ہاں جن برشوں میں خنزیر کے بال کا ریشہ ہو ان کا استعمال حرام ہے، لیکن استعمال المسواک المسنون اس کی فضیلت صرف زیتون، پیلو اور نیم کی مسواک سے حاصل ہوتی ہے، منجن یا برش کے استعمال سے یہ فضیلت حاصل نہیں ہو سکتی، اس کے علاوہ دانتوں اور مسوڑھوں کے لئے جس قدر فائدہ مند مسنون مسواک ہے اتنی کوئی اور چیز نہیں،

وامّا محمّد فزعم ان حدیث ابی سلمۃ عن زید بن خالد اصح، امام ترمذیؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، لیکن امام بخاریؒ نے حضرت زید کی روایت کو اصح قرار دیا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب زید بن خالد کی روایت اصح ہے تو امام ترمذیؒ نے باب کے شروع میں اسی روایت کو اصل بنا کر کیوں ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا طریقہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایسی احادیث ذکر کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہیں کیں، حضرت زید کی روایت امام بخاریؒ اپنی جامع میں ذکر کر چکے تھے، اس لئے امام ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو اصلاً ذکر کیا،

دوسرا سوال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت زیدؓ کی روایت کو اصح قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب بظاہر یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ والی روایت میں ایک راوی محمد بن عمرو ہیں جو اونچے معیار کے راوی نہیں ہیں، اس کے علاوہ حضرت زیدؓ کی روایت میں ایک اضافہ بھی

---

[1] کذا فی الاصل، وفی نسختنا من المجمع "تجزی مجزی"، (کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک ۲/ ۱۰۰، طبع بیروت) ولعلّ ما اثبتہ صاحب اعلاء السنن اولیٰ ۱۲

موجود ہے، لہٰذا "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ" کے قاعدہ سے وہ روایت زیادہ محتمل ہے،

محمد بن ابراهیم: ثقہ راوی ہیں، البتہ امام احمدؒ نے فرمایا کہ انھوں نے بعض منکر حدیثیں بھی روایت کی ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ

ابو الولید: ان کا پورا نام احمد بن عبد الرحمٰن بن بکار ہے، یہ صدوق ہیں، بعض لوگوں نے انھیں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اُن کی تضعیف کی کوئی مضبوط دلیل موجود نہیں،

الولید بن مسلم: یہ بھی صدوق ہیں، البتہ تدلیسِ تسویہ کے عادی ہیں، تدلیسِ تسویہ کا مطلب ہے "اسقاط الضعیف من بین الثقتین" اور یہ تدلیس کی قبیح ترین قسم ہے، ان کا معمول یہ تھا کہ یہ بہت سی حدیثیں "عن الاوزاعی عن الزھری" کہہ کر روایت کرتے تھے، حالانکہ اوزاعی اور زہری کے درمیان واسطہ ہوتا تھا، بعض لوگوں نے انھیں منع بھی کیا، لیکن وہ نہیں مانے۔

عن الاوزاعی: یہ حدیث و فقہ کے مشہور امام ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

اذا استیقظ احدکم من اللیل: اس حدیث کی بعض روایتوں میں من اللیل کی قید مذکور ہے، اور بعض میں نہیں[1]، امام شافعیؒ نے عدم تقیید کو راجح قرار دیا ہے، حنفیہ اور جمہور فقہاء کا بھی یہ مسلک ہے کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل الیدین کا یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں، لیکن امام احمدؒ نے اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "من اللیل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ وغیرہ کے نزدیک من اللیل کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری میں یہ روایت لیل کی قید کے بغیر آئی ہے، امام ترمذیؒ نے اگرچہ روایت لیل کی قید کے ساتھ ذکر کی ہے، لیکن ترجمۃ الباب بخاری کی روایت کے مطابق قائم کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی جمہور کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائی ہے، یعنی "فانہ لا یدری این باتت یدہ" اور یہ اندیشہ رات اور دن میں برابر ہے، لہٰذا حکم بھی برابر ہوگا،

فلا یدخل یدہ فی الاناء: اس میں اختلاف ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم کس درجہ کا

---

[1] کما فی روایۃ ابی داؤد، ج ۱ تحت باب فی الرجل یدخل یدہ فی الاناء قبل ان یغسلہا ۱۲

ہے؛ امام اسحٰق اور داؤد ظاہری اس کو وجوب کے لئے قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن قدامہ نے "المغنی" میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُن کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے، لیکن امام شافعیؒ اس حکم کو علی الاطلاق مسنون کہتے ہیں، اور امام مالکؒ علی الاطلاق مستحب، حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، جسے علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں بیان کیا ہے، کہ اگر ہاتھوں پر نجاست لگنے کا یقین ہو، تو غسل الیدین فرض ہے اور ظنِ غالب ہو تو واجب ہی، اور اگر شک ہو تو مسنون ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہی، دراصل جمہور نے یہاں توہّم نجاست کو حکم کی علت قرار دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ اُن کے نزدیک رات اور دن کی کوئی تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ وہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف امام احمدؒ کوئی علت مستنبط کرنے کے بجائے حدیثِ ترمذیؒ کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں، اسی لئے انھوں نے رات اور دن کی تفصیل کر دی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے،

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو دھوئے بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن کا پانی مطلقاً نجس ہو جائے گا، امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو تو نجس ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی، امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو ماقبل میں گذری،

علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء سے نقل کیا ہے کہ غسل الیدین بعد الاستیقاظ من منام کے حکم کا پس منظر یہ ہے کہ اہلِ عرب عموماً ازار یا تہبند پہنتے تھے، اور ملک گرم تھا، پسینہ خوب آتا تھا اور عام طور سے استنجاء بالحجارۃ کا رواج تھا، اس لئے اُس دور میں اس بات کا بڑا احتمال تھا کہ سوتے ہوئے انسان کا ہاتھ کسی مقام نجس تک پہنچ جائے، اور ملوّث ہو جائے، اس لئے یہ حکم دیا گیا، اس کا تقاضا یہ ہی کہ جس شخص نے استنجاء بالماء کیا ہو یا شلوار پہن رکھی ہو تو اس کے لئے یہ حکم نہیں،

لیکن علامہ ابوالولید باجی مالکیؒ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں اہلِ عراق کا قول زیادہ پسندیدہ ہی، کہ دراصل یہ حکم طہارت کے بجائے نظافت سے متعلق ہے، یعنی اگرچہ ہاتھ کے نجس ہونے کا احتمال نہ ہو تب بھی سونے کے بعد ہاتھوں کو بغیر دھوئے پانی میں ڈال دینا نظافت

کے خلاف ہے اور شریعت میں طہارت کے ساتھ نظافت بھی مطلوب ہے، لہٰذا یہ حکم صرف اس دور کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ تمام انسانوں تمام زمانوں اور ہر خطہ کے لئے یہ حکم عام ہے،

حتی یُفرغ علیہا مرتین او ثلاثًا، صاحب ہدایہؒ نے اس حدیث سے وضو کی ابتدا ء میں غسل الیدین الی الرسغین کی سنیت پر استدلال کیا ہے، لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں علامہ اکمل الدین بابرتیؒ نے "عنایہ شرح ہدایہ" میں ملک العلماء کاسانی نے "بدائع" میں اور علامہ ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کا تعلق سننِ وضو سے نہیں، بلکہ "احکام امیاہ" سے ہے، اور یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں وضو کا کوئی ذکر نہیں اور سیاقِ کلام اس مقصد کے لئے ہوا ہے کہ متوہم النجاستہ ہاتھوں سے پانی کو خراب نہ کیا جائے، لہٰذا اس کا مقصد پانی کو طاہر یا نظیف رکھنا ہے، نہ کہ وضو کی سنتیں بتلانا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وضو کی ابتدا ء میں غسل الیدین مسنون نہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مسنون ہے، لیکن اس کی سنیت حدیثِ باب سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اُن احادیث سے ثابت ہوتی ہے جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی پوری صفت بیان کی گئی ہے، اُن میں سے بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ آپ وضو شروع کرنے سے پہلے اپنے دستِ مبارک دھویا کرتے تھے،

بَابُ فِی التَّسْمِیَةِ عِنْدَ الْوُضُوْءِ

نصر بن علی: یہ نصر بن علی الجہضمی ہیں، ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، دسویں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، بصری ہیں، ثقہ ہیں،

بشر بن معاذ العقدی: بفتح العین والقاف، امام ترمذیؒ کے استاذ اور دسویں طبقہ کے محدّث ہیں، ثقہ ہیں،

بشر بن المفضل، ثقہ، ثبت، عابد،

عبد الرحمٰن بن حرملۃ: صدوق ہیں،

ابی ثفال المرّی: بکسر المثلثۃ وضم المیم وتشدید الراء، ان کا پورا نام ثمامہ بن وائل بن حصین ہے، بعض اوقات دادا کی طرف منسوب کر کے انھیں ثمامہ بن حصین بھی کہدیتے ہیں، صدوق ہیں

رباح بن عبد الرحمٰن: بفتح الراء، یہ بھی صدوق ہیں، البتہ انھیں کبھی کبھی وہم ہوجاتا ہے

عن جدّتہ ؛ ان سے مراد اسماء بنت سعید بن زید ہیں، بعض حضرات نے انھیں صحابیات میں سے شمار کیا ہے، اور بعض نے مجہولات میں سے،

عن ابیہا ؛ ان سے مراد حضرت سعید بن زید ہیں، جو عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں،

لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ ؛ وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہو؟ اس کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہؒ، شافعیہؒ، مالکیہؒ، اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیت کی ہے، اور ایک استحباب کی، حنفیہؒ میں سے صاحبِ ہدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے، البتہ حنفیہؒ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے وجوبِ تسمیہ کو اختیار کیا ہے، لیکن ان کے شاگردِ خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں، "تفرّدات شیخی غیر مقبولۃ"، اور ابن ہمامؒ نے تقریباً دس مقامات پر تفرّد کیا ہے، جن میں سے ایک مقام یہ ہے، امام مالکؒ سے سنیت واستحباب کی روایات کے علاوہ ایک روایت بدعت ہونے کی بھی ہے، لیکن قاضی ابوبکر بن عربیؒ نے بدعت والی روایت کا انکار کیا ہے، شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک اصح یہ ہو کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے، حنابلہ کی دو روایتوں میں سے استحباب کی روایت کو علامہ ابن قدامہؒ نے جو فقہ حنبلی کے مستند ترین راوی ہیں، ترجیح دی ہے، امام احمدؒ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں، کیونکہ ابن قدامہؒ نے ان کی دو ہی روایتیں نقل کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ائمۂ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں ہی، البتہ امام اسحٰق بن راہویہ اور بعض اہلِ ظاہر اس روایت سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ واجب ہی، اُن کے نزدیک اگر جان بوجھکر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیاناً چھوڑا ہو تو معاف ہے،

جمہور حدیثِ باب میں نفی کو نفیِ کمال پر محمول کرتے ہیں، نہ کہ نفیِ جواز پر، کمافی قولہ علیہ السّلام "لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد" (دار قطنی جلد اوّل کتاب الصّلوٰۃ باب الحث لجار المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الا من عذر، ص ۴۲۰) اور اس تاویل کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:۔

(۱) تسمیہ کا وجوب کسی بھی قوی روایت سے ثابت نہیں، اور حدیثِ باب بھی اپنی تمام اسانید کے ساتھ ضعیف ہے، جیسا کہ امام احمدؒ کا قول خود امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہو کہ: "لا اعلم فی ھذا الباب حدیثاً لہ اسناد جیّد" اس کی وجہ یہ ہے کہ اوّل تو حدیثِ باب کا مدار رباح بن عبدالرحمٰن پر ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" (ج ۱ ص ۷۴)

میں انھیں مجہول قرار دیا ہے، نیز حافظؒ نے امام ابو زرعہ اور ابو حاتم کا قول بھی نقل کیا ہے، کہ انھوں نے بھی رباح کو مجہول کہا ہے، اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابن حبانؒ نے رباح کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی"[۵۱] میں تصریح کی ہے کہ امام ابن حبانؒ کی اصطلاح جمہور محدثین سے بالکل الگ ہے، اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص سے کوئی ثقہ روایت کر رہا ہو تو وہ اس کی جہالت کے باوجود اسے ثقہ قرار دیتے ہیں، لہٰذا محض کسی راوی کے ابن حبانؒ کی کتاب الثقات" میں مذکور ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی نفس الامر میں بھی ثقہ ہو،

حدیث باب میں دوسرا ضعف اس بنا پر ہے کہ اس میں ابو ثفال المرّی آئے ہیں اور علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد"[۵۲] میں لکھتے ہیں کہ "قال البخاری فی حدیثہ نظر"

(۲) بہت سے صحابۂ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہئے تھا،

(۳) دار قطنی، بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ "من توضأ فذکر اسم اللہ علی وضوئہ کان طہوراً لجسدہ قال ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ علیہ کان طہوراً لاعضائہ[۵۳] (دار قطنی، ج ۱ ص ۴، رقم ۷) باب التسمیۃ علی الوضوء، وسنن کبریٰ بیہقی ج ۱ ص ۴۴ باب التسمیۃ علی الوضوء"، اسی طرح بیہقی جلد اول صفحہ ۴۵ پر اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ وذکر اسم اللہ تطہر جسدہ کلہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یتطہر الا موضع الوضوء، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو معتبر ہوتا ہے، اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث میں "مرداس بن محمد" اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، اور یہی

---

[۵۱] تدریب الراوی نوع (۱) الکلام علی صحیح ابن حبان، ص ۵۳،

[۵۲] مجمع الزوائد اواخر باب فرض الوضوء، ج ۱ ص ۲۲۸،

[۵۳] راجع لتحقیق ہذا الحدیث حاشیۃ الکوکب الدری ج ۱ ص ۲۴ وتلخیص للحافظؒ ج ۱ ص ۶، سنن الوضوء"۔

روایت دار قطنی و بیہقی ہی نے ابن عمرؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں ابو بکر الداہری متروک ہیں، اور ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حدیثیں اپنی طرف سے بھی گھڑ لیتے ہیں، بیہقی اور دار قطنی نے یہ روایت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں یحییٰ بن ہاشم سمسار متروک ہیں، اور یہی حدیث "عبد الملک بن حبیب عن اسمٰعیل بن عیاش عن ابان" کے طریق سے مرسلاً مروی ہے، لیکن یہ ایک ضعیف ترین مرسل ہے، اور مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳ میں یہی الفاظ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے موقوفاً مروی ہیں، لیکن اس میں لیث بن ابی سلیم اور حسن بن عمارہ متکلّم فیہ ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حدیثِ باب کو ضعف کے باوجود تعدّدِ طرق کی بناء پر قبول کر لیا گیا، اسی طرح یہ حدیث بھی تعدّدِ طرق کی وجہ سے حسن لغیرہٖ کے مرتبہ میں آگئی ہے،

(۴) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن ص ۳۰ میں معجم صغیر طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ذکر کی ہے، "قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یا ابا ھریرۃ اذا توضأت فقل بسم اللّٰہ والحمد للّٰہ فان حفظتک لا تبرح تکتب لک الحسنات حتی تحدث من ذلک الوضوء" علامہ ہیثمی مجمع الزوائد ص ۲۲۰ ج ۱ باب التسمیۃ عند الوضوء میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اسنادہٗ حسن" یہ حدیث استحباب پر صریح ہے، کیونکہ اس میں الحمد للہ کہنے کا بھی حکم دیا گیا ہے، جس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں،

(۵) علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن (ج ۱ ص ۴۴) میں اپنے مسلک پر اس حدیثِ مرفوع سے استدلال کیا ہے، جسے علامہ علی المتقیؒ نے کنز العمال[1] آداب الوضوء میں امام مستغفریؒ کی کتاب الدعوات کے حوالہ سے نقل کیا ہے: "عن البراء مرفوعاً ما من عبد یقول حین یتوضأ بسم اللّٰہ ثم یقول لکل عضو اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ وحدہٗ لا شریک لہٗ و اشھد ان محمداً عبدہٗ و رسولہ ثم یقول حین یفرغ اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین الا فتحت لہ ثمانیۃ ابواب الجنۃ یدخل من ایّھا شاء فان قام من فورہ ذلک فصلی رکعتین یقرأ فیھما و یعلم ما یقول انفتل من صلوتہ کیوم ولدتہ امہ ثم یقال لہٗ استأنف العمل" مستغفریؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے، اس حدیث میں تسمیہ کو دوسرے اذکارِ مسنونہ کے ساتھ موجب

---

[1] ج ۵، ص ۷۲، ۱۲

فضیلت قرار دیا گیا ہے، دوسرے اذکار باتفاق واجب نہیں لہٰذا تسمیہ بھی واجب نہیں بلکہ مستحب و مسنون ہوگا،

⑥ حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدمِ وجوب پر ایک اصولی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی،

⑦ امام طحاویؒ نے نفیِ وجوبِ تسمیہ پر حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: "قال رأیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ فسلمتُ علیہ فلم یرد علیّ فلما فرغ من وضوءہ قال انہ لم یمنعنی ان اردّ علیک الا انی کنت علی غیر طہر[۱]، وجہِ استدلال یہ ہے کہ وعلیکم السلام میں صراحۃً اللہ کا نام نہیں، اس کے باوجود آپؐ نے اسے ترک فرمایا، تو بسم اللہ جس میں صراحۃً اللہ کا نام موجود ہے اسے آپؐ بے وضو ہونے کی حالت میں کیسے پڑھ سکتے ہیں؟ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت سے تو تسمیہ عند الوضوء کی کراہت معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے عدمِ وجوب تو معلوم ہو گیا، رہا اس کا مسنون و مستحب ہونا سو وہ اس روایت سے معلوم نہیں ہوتا، لیکن اس کے اثبات کے لئے دوسری روایتیں موجود ہیں،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ خود مستدلین اسے اس زمانہ پر محمول کرتے ہیں جبکہ ذکر اللہ علی غیر الوضوء جائز نہ تھا، اور یہ بھی مانتے ہیں کہ بعد میں وہ جائز ہو گیا، اس لئے یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ تسمیہ کا وجوب اس واقعہ کے بعد ہوا ہو،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْمَضْمَضَۃِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ

"مضمضہ" کے معنی ہیں "تحریک الماء فی الفم ثم مجّہ" اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے، اور "مج" صرف باہر پھینکنے کو کہتے ہیں، اور استنشاق نَشِقَ یَنْشَقُ نَشْقًا سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ادخال الریح فی الانف" یعنی سونگھنے کے اور بابِ استفعال میں ادخال الماء فی الانف کے ہیں،

---

[۱] اخرجہ النسائی فی باب ردّ السلام بعد الوضوء، واخرجہ ابو داؤد وابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم فی المستدرک باختلاف فی اللفظ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۵۶)

اس کے برخلاف انتثار یا استنثار کے معنیٰ ہیں اخراج الماء من الانف،

حماد بن زید: ثقہ راوی ہیں،

جریر: ان کے بارے میں بعض علماء رجال نے کلام کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ آخری عمر میں ان کا حافظہ کمزور ہوگیا تھا،

عن منصور: ان سے مراد منصور بن المعتمر ہیں جو کوفہ کے ثقہ راویوں میں سے ہیں،

ہلال بن یساف: اکثر محدثین نے ان کو بکسر الیاء ضبط کیا ہے، اور علامہ خزرجیؒ نے بفتح الیاء، اوساط التابعین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

اذا توضأت فانتثر: اس حدیث میں صرف استنثار کا ذکر ہے، حالانکہ ترجمۃ الباب میں مضمضہ کا بھی ذکر ہے، اس عدمِ مناسبت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں سب سے بہتر یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے "وفی الباب" کے ذریعہ جن روایات کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں مضمضہ کا ذکر موجود ہے،

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس بارے میں تین مذاہب ذکر کئے ہیں،

پہلا مسلک: ابن ابی لیلیٰ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا ہے، وہ یہ کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں، یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغۂ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے، لعدم القائل بالفصل، نیز مضمضہ کے وجوب پر اُن کا استدلال ایک اور روایت سے بھی ہے، جو ابوداؤد میں حضرت لقیط بن صبرہ سے مروی ہے "اذا توضأت فمضمض" وقال الحافظ فی الفتح ان اسنادها صحیح[1]

دوسرا مسلک: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے، جو مضمضہ اور استنشاق دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں، ان کا استدلال "عشر من الفطرۃ[2]" والی مشہور حدیث سے ہے، جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے، نیز ابوداؤد میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا: "توضأ کما امرک اللہ" اور قرآن کریم

---

[1] کذا فی نیل الاوطار باب المضمضۃ والاستنشاق (ج ۱ ص ۱۲۲) [2] کما فی روایۃ عائشۃؓ فی ابی داؤد (ج ۱ ص) باب السواک من الفطرۃ نیز اسی باب میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت بھی موجود ہے، قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق الحدیث ۱۲ منہ

میں باری تعالیٰ کا کوئی امر مضمضہ اور استنشاق سے متعلق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ واجب نہیں، شوافع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغۂ امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں،

تیسرا مسلک حنفیہ اور سفیان ثوری وغیرہ کا ہے جنکے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں، وضو کے باب میں حنفیہ کی دلیل وہی ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کی ہے نیز حنفیہ کے مسلک کے دوسرے مضبوط دلائل موجود ہیں،

(۱) غسل کے باب میں حضرت گنگوہیؒ نے "وَاِن کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے، اب یہ زیادتی یا کیفاً ہوگی یا کمّاً، کیف میں زیادتی معہود فی الشرع نہیں، لہٰذا لامحالہ یہ زیادتی کمّاً ہوگی، پھر کمّ کی زیادتی دو طرح ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ تعدادِ غسل میں اضافہ کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ اعضاءِ مغسولہ میں اضافہ ہو، تعدادِ غسل میں اضافہ کا بھی کوئی راستہ نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے "فمن زاد علیٰ ھٰذا فقد تعدّٰی وظلم" لہٰذا ثابت ہوا کہ زیادتی اعضاءِ مغسولہ میں ہوگی، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ جن اعضاء کا غسل وضو میں بالکل نہیں ہے انہیں غسل میں دھویا جائے، جیسے کہ سینہ اور پیٹ وغیرہ، اور دوسرے یہ کہ جن اعضاء کا غَسل وضو میں مسنون تھا، ان کو غسل میں واجب قرار دیا جائے جیسا کہ مضمضہ اور استنشاق، اس دوسری قسم کے مبالغہ کا تقاضا یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو غسل میں واجب کہا جائے،

(۲) امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۱۵) میں باب ما روی فی المضمضة والاستنشاق فی غسل الجنابة " کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اس میں حضرت محمد بن سیرینؒ سے مرسلاً یہ روایت نقل کی ہے: "قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاستنشاق من الجنابة ثلاثاً" اس کی سند صحیح ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے بھی تسلیم کیا ہے، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے، بالخصوص محمد بن سیرینؒ کی مراسیل قوی ترین مراسیل میں سے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے "منہاج السنہ" میں لکھا ہے "ومحمد بن سیرین من اورع الناس فی منطقہ ومراسیلہ من اصح المراسیل" نیز محمد بن سیرین کی مراسیل کو شافعیہ بھی قبول کرتے ہیں، کما صرح بہ النووی فی مقدمة شرح المھذب " اس حدیث میں "من الجنابة" کی قید واضح طور سے یہ بتا رہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا جو حکم جنابت کی حالت میں دیا گیا ہے وہ وضو والے حکم سے اعلیٰ ہے، اور جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق

کم از کم سنت ہیں تو غسل میں اُن کو واجب ہی کہا جا سکتا ہے،

(۳) امام دار قطنیؒ نے "باب ماروی فی المضمضۃ والاستنشاق فی غسل الجنابۃ" ہی میں ابو حنیفہ عن ابن راشد عن عائشۃ بنت عجرد کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ جو جنبی شخص مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے، تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا "یمضمض ویستنشق ویعید الصلوٰۃ" (دار قطنی ج ۱ ص ۱۶۱) حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، امام دار قطنیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ "عائشۃ بنت عجرد لا تقوم بہا حجۃ" لیکن امام دار قطنیؒ کا یہ اعتراض حنفیہ کے لئے مضر نہیں، کیونکہ عائشہ بنت عجرد کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ تھیں یا نہیں کما نقلہ الذہبی فی میزان الاعتدال[1] والحافظ فی لسان المیزان[2]، اگر ان کو صحابیہ مانا جائے تب تو کوئی اشکال ہی نہیں، "لان الصحابۃ کلہم عدول" اور اگر تابعیہ قرار دیا جائے تب بھی اُن کے ثقہ اور قابلِ اعتماد ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے نہ صرف اُن سے روایت کی ہے بلکہ اس مسئلہ میں اُن کی روایت پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے، امام دار قطنیؒ، امام شافعیؒ، حافظ ذہبیؒ یا حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارہ میں زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کا حال معلوم نہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے براہِ راست عائشہ بنت عجرد سے سماع کیا ہے، لہٰذا وہ اُن سے جتنے واقف ہو سکتے ہیں کوئی اور اتنا واقف نہیں ہو سکتا، لہٰذا اگر دوسرے حضرات کے نزدیک وہ مجہول ہوں تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف کوئی حجت نہیں، اس کے علاوہ علامہ عثمانیؒ نے "اعلاء السنن" میں فرمایا کہ حافظ ذہبیؒ نے "تجرید" (ج ۱ ص ۳۰۲) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ عائشہ بنتِ عجرد سے حجاج بن ارطاۃ بھی روایت کرتے ہیں، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص سے دو آدمی روایت کرتے ہوں، اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، نیز یحییٰ بن معین نے عائشہ بنتِ عجرد کو معروف قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا "لہا صحبۃ" ان وجوہات کی بناء پر یہ دلیل چنداں محل اعتراض نہیں،

(۴) اصحاب سنن نے حضرت علیؓ کی معروف حدیث روایت کی ہے، "تحت کل شعرۃ

---

[1] قال الذہبیؒ "قلت روی عنہا ابو حنیفۃ وروی عثمان بن ابی راشد عنہا ویقال لہا صحبۃ ولم یثبت ذلک" (میزان الاعتدال) [2] راجع ج ۳ / ۲۲۷ فانہ ذکر منشاء الغلط فی القول بصحابیتہا ۱۲

جُنابة فاغسلوا الشعر انقوا البشرة[۱] اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں، اس لئے وہ بھی داب الغسل ہوگی، اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، لعدم القائل بالفصل،

⑤ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہی جو دلیل وجوب ہے، اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی مواظبت وضو میں بھی ثابت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مواظبت اخبار احاد سے ثابت ہوئی ہے، اگر اس مواظبت کی بنا پر مضمضہ اور استنشاق کو وضو میں بھی واجب قرار دیا جائے تو اخبار احاد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی، کیونکہ وضو کے اعضاء مغسولہ کتاب اللہ نے خود متعین کردیئے ہیں، اس کے برخلاف غسل میں ان دونوں کو واجب قرار دینے سے کتاب اللہ پر کوئی زیادتی نہیں ہوتی، کیونکہ کتاب اللہ میں غسل کا مفصل طریقہ نہیں بتایا گیا، بلکہ صرف "فَاطَّهَّرُوْا" کا حکم دیا گیا ہے، اور اس لفظ سے وجوب ہی کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا یہ اخبار آحاد اس کی تفسیر بنیں گی، نہ کہ اس کے لئے ناسخ یا اس پر زیادتی،

وبعض اهل الكوفة: ان سے مراد حنفیہ ہیں، امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں کہیں بھی امام ابو حنیفہؒ کا قول ان کا نام لے کر ذکر نہیں کیا، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ احناف کے اس قدر مخالف ہیں کہ اُن کا نام لینا بھی گوارا نہیں کرتے، لیکن یہ خیال غلط ہے، امام ترمذیؒ امام ابو حنیفہؒ کے کئی واسطوں سے شاگرد ہیں، اور اگر وہ احناف کے ایسے ہی دشمن ہوتے تو ان کے قول کو اہل العلم کا قول کہہ کر نقل نہ کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ کا یہ طرزِ عمل غایت احتیاط پر مبنی ہے، ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف اُن لوگوں کا مسلک اپنی کتاب میں ذکر کرتے ہیں جن کے اقوال اُن تک سندِ متصل کے ساتھ پہنچے ہوں، امام ابو حنیفہؒ کا مذہب چونکہ اُن کے پاس سندِ متصل سے نہیں پہنچا، اس لئے وہ ان کا مسلک ذکر نہیں کرتے، اور جب ذکر کرتے ہیں تو نام لیکر ذکر نہیں کرتے بلکہ اہل کوفہ کی طرف نسبت کرکے ذکر کرتے ہیں

بَابُ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ

خالد: ان سے مراد خالد بن عبداللہ ہیں، یہ ثقہ اور حافظ تو ہیں ہی، عبادت اور زہد میں بھی مشہور ہیں، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ انھوں نے تین مرتبہ اپنے آپ کو چاندی سے تولا، وہ چاندی صدقہ کی اور فرمایا "اشتريت نفسي من الله عزّ وجلّ"

---

[۱] كما في الترمذي مرفوعاً تحت باب ما جاء ان تحت كل شعرة جنابة ۱۲

عبد اللہ بن زید، اس نام کے دو صحابی ہیں، ایک عبد اللہ بن زید بن عاصم، جو اس حدیث کے راوی ہیں، اور دوسرے عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ، جن کے ساتھ واقعہ اذان پیش آیا، ان سے سوائے احادیثِ اذان کے کوئی حدیث مروی نہیں،

مضمض واستنشق من کف واحد فعل ذلک ثلاثاً، مضمضہ و استنشاق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں،

(۱) غرفۃ واحدۃ بالوصل (۲) غرفۃ واحدۃ بالفصل (۳) غرفتان بالفصل (۴) ثلث غرفات بالوصل (۵) ست غرفات بالفصل[1]

جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی "ست غرفات بالفصل راجح اور افضل ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی امام ترمذیؒ نے یہی نقل کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں "قال الشافعی ان جمعہما فی کف واحد فھو جائز وان فرقھما فھو احب الینا" لیکن یہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کے اقوالِ زعفرانی کے طریق سے نقل کرتے ہیں، اور زعفرانی اُن سے قولِ قدیم ہی روایت کرتے ہیں، امام شافعیؒ کا قولِ جدید جسے علامہ نوویؒ نے نقل کیا ہے وہ ثلاث غرفات، بالوصل کی افضلیت کا ہے، شافعیہ کے یہاں یہی قول مفتیٰ بہ ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، نیز حدیثِ باب سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:۔

(۱) حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الجبیر"[2] میں صحیح ابن السکن کے حوالہ سے حضرت شقیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے "شھدت علی بن ابی طالب وعثمان بن عفان توضئا ثلاثاً ثلاثاً وافردا المضمضہ من الاستنشاق ثم قالا ھکذا رأینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ"، حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کو نقل کرکے اس پر سکوت کیا ہے، جو اُن کے نزدیک حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن السکن میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ کوئی حدیث صحیح سے کم رتبہ کی نہ آئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن السکن کے نزدیک بھی یہ حدیث صحیح ہے،

---

[1] ففی الغرفۃ الواحدۃ الفصل والوصل کلاھما وفی الغرفتین الفصل فقط وفی ثلاث الوصل فقط وفی ست الفصل فقط۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۱۶۶) ۱۲ مرتب

[2] ج ۱ ص ۷۹، سنن الوضوء رقم الحدیث ۷۹، ط المدینۃ۔

(۲) ابوداؤد میں باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق، کے تحت طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت موجود ہے "قال دخلت یعنی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ والماء یسیل من وجھہ ولحیتہ علی صدرہ فرأیتہ یفصل بین المضمضۃ والاستنشاق" یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، لیکن اس حدیث پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں؛

ایک یہ کہ طلحہ بن مصرف عن ابیہ کی سند ضعیف ہے، کیونکہ امام ابوداؤدؒ نے "باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں پوری تفصیل کے ساتھ یہ حدیث ذکر کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے:۔ سمعت احمد یقول ان ابن عیینۃ زعموا انہ[1] کان ینکرہ ویقول ایش ھذا طلحۃ عن ابیہ عن جدہ" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے اور جو ہمارا مستدل ہے اس پر انھوں نے سکوت کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ حدیث کا مضمضہ و استنشاق والا یہ حصہ ان کے نزدیک صحیح ہے، حافظ منذریؒ نے بھی ابوداؤد کی تلخیص میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے، نیز بعض دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے کما نقلہ الحافظ فی التلخیص الحبیر،

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے جنھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم اصل میں عدل و ثقہ ہیں، لیکن مدلس ہونے کی بناء پر انھیں ضعیف کہا گیا ہے، لہٰذا جس جگہ محدثین کا یہ گمان غالب ہو جائے کہ انھوں نے تدلیس نہیں کی، وہاں اُن کی روایت قابلِ استدلال ہوتی ہے، اور اس روایت پر امام ابوداؤدؒ اور حافظ منذریؒ کا سکوت اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں محدثین کو لیث کی روایت پر اعتماد ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اُن کی حدیثوں کی تحسین کی ہے، چنانچہ کتاب الحج باب الاقتران میں اُن کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے، اسی طرح کتاب الدعوات میں بھی اُن کی ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور جہاں تک طلحہ بن مصرف کی جہالت کا تعلق ہے اس کا مفصل جواب علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں دیا ہے، فلیراجع، نیز یہی روایت معجم طبرانی میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے، بہرحال اس حدیث سے ست غرفات کی فضیلت ثابت ہوتی ہے،

(۳) متعدد صحابۂ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت نقل کی ہے جنھیں

---

[1] العبارۃ فیہا تقدیم وتاخیر وحاصل تقدیر العبارۃ ہٰکذا "سمعت احمد بن حنبل یقول قال العلماء ان ابن عیینۃ کان ینکر ہٰذا الحدیث" کما فی حاشیۃ ابی داؤد ۱۲ مرتب عفی عنہ

اصحاب السنن نے روایت کیا ہے ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ وغیرہ کی روایت میں آیا ہے "فتمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا[1]...." ان الفاظ کا ظاہر ست غرفات بالفصل کی تائید کرتا ہے، جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ بیشک تین غرفات کی تائید کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک وہ بیان جواز پر محمول ہے،

بَابٌ فِیْ تَخْلِیْلِ اللِّحْیَۃِ

یخلل لحیتہ : یہاں دو مسئلے ہیں، ایک غسلِ لحیہ کا، دوسرے تخلیلِ لحیہ کا، جہاں تک غسلِ لحیہ کا تعلق ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحیہ خفیفہ غیر مسترسلہ کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا غسلِ کل واجب ہے اور مسترسلہ (خواہ کثہ ہو یا خفیفہ) کے بارے میں یہ طے ہے کہ اسکا صرف وہ حصہ دھونا واجب جو دائرۂ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غسل مسنون ہے۔ البتہ لحیہ کثہ غیر مسترسلہ کے بارے میں خود حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں، جو علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق[2]" میں نقل کئے ہیں،

(۱) غسل الکل (۲) مسح الکل (۳) مسح الثلث (۴) مسح الربع (۵) مسح ملاقی البشرۃ (۶) ترک الکل،

صاحبِ کنز اور صاحبِ وقایہ نے مسح الربع کو اختیار کیا ہے۔ لیکن دوسرے فقہاء نے ان کی تردید کی ہے، حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول پہلا یعنی غسل الکل ہی، صاحبِ درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہٰذا غسل الکل واجب ہے،

دوسرا مسئلہ تخلیلِ لحیہ کا ہے، اس کی تفصیل یہ ہی کہ تخلیلِ لحیہ امام اسحٰقؒ کے نزدیک واجب ہے، شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسنون ہے، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہی، احناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، بہرحال جمہور عدمِ وجوب کے قائل ہیں، امام اسحٰقؒ حضرت عثمانؓ کی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ" اس میں لفظ "کان" استمرار پر دلالت کر رہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہی کہ احادیث میں لفظ "کان" مداومت یا استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ احیاناً وقوع پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ شرح مسلم میں علامہ نوویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ بعض صحابہؓ نے یہ فرمایا "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل کذا" حالانکہ وہ فعل آپؐ سے صرف چند مرتبہ ثابت تھا،

---

[1] کما فی سنن ابی داؤد، ج ۱، ص ۱۶، باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

[2] ج ۱، ص ۱۶، بحث ۵۱ ... کتاب الطہارۃ ۱۲ مرتب

تخلیلِ لحیہ کے عدمِ وجوب پر جمہور کی دلیل اوّلاً یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کی حکایات بہت سے صحابہؓ نے نقل کی ہیں، لیکن تخلیلِ لحیہ کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے ہاں ملتا ہے، ثانیاً یہ کہ تخلیلِ لحیہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، ثالثاً حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب سے بھی عدمِ وجوب ہی مترشح ہوتا ہے، کیونکہ جب حضرت عمارؓ پر تخلیلِ لحیہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا "وما یمنعنی ولقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخلل لحیتہ"۔ یہ محض دلیلِ جواز ہے، اگر تخلیل واجب ہوتی تو حضرت عمارؓ صرف دلیلِ جواز پر اکتفاء نہ فرماتے، بلکہ قوت کے ساتھ یہ فرماتے کہ یہ عمل تو واجب ہی پھر میں اسے کیسے چھوڑ سکتا ہوں،

لم یسمع عبد الکریم من حسان بن بلال؛ امام ترمذیؒ نے یہ حدیث دو سندوں سے ذکر کی ہے، ایک عبد الکریم کے طریق سے دوسرے سعید بن ابی عروبہ کے طریق سے پہلے قول کے بارے میں امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عبد الکریم نے یہ حدیث حسان سے نہیں سُنی، لہٰذا وہ منقطع ہے، لیکن دوسرے طریق پر کوئی کلام نہیں کیا، جبکہ دوسرے محدثین نے اس دوسرے طریق کو بھی منقطع قرار دیا ہے، اس لئے کہ قتادہ نے بھی یہ حدیث حسان بن بلال سے نہیں سنی، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ اَنَّهُ يَبْدَأُ بِمُقَدَّمِ الرَّأْسِ اِلَى مُؤَخَّرِهِ

فاقبل بهما وادبر؛ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ لغۃً اِقبال کے معنیٰ ہیں ہاتھوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا، اور اِدبار کے معنی ہیں سامنے سے پیچھے کی طرف لیجانا، اس جملے سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسح راس ..... کی ابتدا مؤخر راس سے ہوئی، لیکن اگلا جملہ یعنی "بدأ بمقدم رأسه" سامنے سے ابتدا کرنے پر صریح ہے، لہٰذا حدیث کے اوّل وآخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلے جملہ میں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے، نہ کہ ترتیب کے لئے، اور اس میں اقبال کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ عرب کی عادت یہ ہے کہ جب کبھی اپنی عبارت میں اقبال وادبار کو جمع کرتے ہیں تو اقبال کو مقدم کرتے ہیں خواہ ترتیبِ وقوعی اس کے برعکس ہو، جیسا کہ امرؤ القیس کہتا ہے ؎[1]

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعًا ۞ كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ

---

[1] (ترجمہ) "نہایت حملہ آور تیزی سے پیچھے ہٹنے والا، سرعت سے آگے بڑھنے والا، پشت پھیرنے والا، (اس کی رفتار) مثل اس پتھر کے ہے جس کو سیلاب اونچائی سے گرا رہا ہو، (ملتقط من التسہیلات للسبع المعلقات) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے علاوہ اہلِ عرب کا قاعدہ ہے کہ جب وہ دو چیزیں ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، تو ترتیبِ ذکری میں احسنہما کو مقدم رکھتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہے،

بہرحال اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہی ہے کہ مسح رأس کی ابتداء سامنے سے کرنا مسنون ہے، لیکن حضرت وکیع بن الجرّاح پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں، ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت رُبیّع بنت معوّذ کی روایت ہے، جس میں تصریح ہے "بدأ بموخر رأسه ثم بمقدمه" ان دونوں مسلکوں کے بیچ بیچ ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالح کا ہے، ان کے نزدیک وسطِ رأس سے مسح کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابوداؤد[1] میں حضرت ربیّع بنتِ معوّذ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے، جس میں "مسح الرأس كله من قرن الشعر" کے الفاظ آئے ہیں،

جمہور کی طرف سے ان روایتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیّع کی روایات اس باب میں مضطرب ہیں، چنانچہ مسند احمد میں ان سے مسح کی مختلف کیفیات منقول ہیں اس لئے بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ دراصل یہ تعارض راویوں کے وہم کی وجہ سے پیدا ہوا، اور معاملہ یہ تھا کہ اقبال وادبار کی تفسیر میں راویوں کو غلط فہمی ہو گئی، اور اس کی وجہ سے ہر ایک نے اپنی فہم کے مطابق تفسیر نقل کر دی، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیّع کے سامنے بیانِ جواز کے لئے مختلف کیفیات سے مسح کیا ہوگا، اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام صورتوں کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے، اور اس لحاظ سے عبداللہ بن زید کی روایت راجح ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ ساتھ امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق اصح ما فی الباب بھی ہے جبکہ حضرت ربیّع کی حدیث اس کے مقابلہ میں مرجوح ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس میں عبداللہ بن محمد بن عقیل نامی راوی متکلم فیہ ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّهٗ يُبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ

بشر بن المفضل، ثقة، ثبت، عادل، علامہ ابن المدینی فرماتے ہیں کہ ہر روز چار سو رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اور زندگی بھر صومِ داؤدی پر عمل کرتے رہے،

عن الربیع بنت معوّذ بن عفراء، یہ انصاری صحابیہ ہیں جو "بیعتِ رضوان" میں بھی

---

[1] باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ۱۲

شریک تھیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً

ومسح ما اقبل منه وما ادبر ؛ یہاں " فاقبل بھما وادبر" اور" مسح ما اقبل منه وما ادبر" کا فرق ذہن میں رکھنا چاہیے، اَقْبَلَ کے معنی ہیں "بِن أبمؤخر الرّأس" اور "مسح ما اقبل" کے معنی ہیں "بن أبمقدّم الرّأس" لہٰذا یہ الفاظ بھی ابتداء بمقدم الراس کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہیں،

مرّة واحدة ؛ ملا علی قاری کے قول کے مطابق امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ امام اسحٰق، سفیان ثوری، اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح رأس صرف ایک بار کیا جائے گا، . . . . لیکن امام شافعیؒ اعضاءِ مغسولہ کی طرح مسح میں بھی تثلیث کی سنیت کے قائل ہیں، اگرچہ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا قول بھی جمہور کے ساتھ نقل کیا ہے، لیکن کتبِ شافعیہ میں مسلکِ مختار تثلیث ہی کا ہے، ہوسکتا ہے کہ کوئی قول غیر مشہور جمہور کے مطابق بھی ہو، اور امام ترمذیؒ نے اسی کو نقل کر دیا ہو، بہرحال شافعیہ کا مسلکِ مختار تثلیث کا ہے، بعض حضرات نے امام مالکؒ کو اور بعض نے امام احمدؒ کو بھی امام شافعیؒ کے ساتھ شمار کیا ہے، بہرصورت حدیثِ باب حنفیہ کی دلیل ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث مسح مرّہ پر دلالت کرتی ہیں، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وقد روی من غیر وجه عن النبی صلی الله علیه وسلم انّه مسح برأسه مرّة"

امام شافعیؒ کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عثمانؓ کی ایک روایت سے ہے، جس میں انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا[1] "مسح رأسه ثلاثاً" لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ . . . . یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابوداؤدؒ نے ثلاثاً والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیا: "احادیث عثمان الصحاح کلّها تدل علی مسح الرّأس انّه مرّة فانّهم ذکروا الوضوء ثلاثاً وقالوا فیها ومسح رأسه

---

[1] ابوداؤد ج ۱ ص ۱۵ طبع نور محمد، باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم،

دلمدین کرواعدۃً کماذکروافی غیرہ " اور اگر بالفرض حضرت عثمانؓ کی اس ثلاثاً والی روایت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو بھی وہ بیانِ جواز پر محمول ہو سکتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین نے تثلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ ماءِ جدید لے کر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہ رہیگا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر اس طرح تثلیث کی جائے کہ وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تثلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام اعظمؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تثلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے اسے رَد کیا ہے،

جہاں تک پچھلے باب میں حضرت ربیعؓ کی اس روایت کا تعلق ہے جس میں "مسح برأسہ مرّتین" کے الفاظ آئے ہیں وہ غالباً اقبال وادبار کی دو حرکتوں پر محمول ہیں، جو درحقیقت مسح مرّتین نہیں، بلکہ استیعابِ رأس کا ایک طریقہ ہے، چنانچہ مستدرکِ حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبّان میں اس کا جو طریقہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چنانچہ روایت میں ہے کہ پہلے دو ہاتھوں کی تین انگلیوں سے آپ نے وسطِ رأس میں ادبار کیا، پھر باقی دو دو انگلیوں سے سر کے جانبین میں اقبال فرمایا،

مسح مرّۃ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیرۃ بھی مرّۃً ہی ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مسح رأس بھی مرّۃ ہی ہونا چاہئے،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا،

بماءٍ غیر فضل یدیہ ؛ جمہور مسح رأس کے لئے ماءِ جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہٰذا اُن کے نزدیک اگر ہاتھوں کے بچے ہوئے پانی سے مسح کرلیا جائے تو وضو نہیں ہوگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا، کیونکہ اُن کے نزدیک ماءِ جدید لینا صرف سنت ہے، شرطِ صحتِ وضو نہیں، جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مخالف نہیں، کیونکہ اس سے سنیّت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اسی روایت کا دوسرا طریق جو ابن لہیعہ سے مروی ہے، اس میں "بماءٍ غبر فضل یدیہ" کے الفاظ آئے ہیں، جو حنفیہ کی دلیل بن سکتے ہیں، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے مسح رأس کے لئے ماءِ جدید نہیں لیا، بلکہ ہاتھوں کے

بچے ہوئے پانی سے مسح فرمایا، لیکن امام ترمذیؒ نے ابن لہیعہ کے طریق کو مرجوح قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں عمرو بن الحارث کے طریق کو اصح کہا ہے، اور ظاہر بھی یہی ہے کہ اس میں کسی راوی یا کاتب سے سہو ہوگیا، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے خیال ظاہر فرمایا کہ ابن لہیعہ کی روایت میں تصحیف ہوئی ہے، لہٰذا صحیح روایت "بماء غیر فضل یدیہ" والی ہے، اور اس کا جواب وہی ہے کہ اس سے سنیت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اور عدم وجوب کی دلیل ابوداؤد میں باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت ربیعؓ بنت معوذؓ کی حدیث ہے، جس کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "مسح برأسہ من فضل ماء کان فی یدہٖ ...." اور حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں "مسح ببلل کفیہ" اگر ماء جدید شرط ہوتا تو آپ کبھی بھی بغیر ماء جدید کے مسح رأس نہ فرماتے، دراصل اس اختلاف کی بنا اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو جائے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے،

بماء غیر فضل یدیہ ؛ واضح رہے کہ اس جملہ میں نحوی اعتبار سے دو۲ ترکیبیں ہوسکتی ہیں، ایک ترکیب یہ ہے کہ "فضل یدیہ" "بماء غبر" سے بدل ہو، لہٰذا اس صورت میں فضل مجرور ہوگا، کیونکہ اس کا مبدل منہ محلاً مجرور ہے، دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ یہاں "غبر" کے بعد لفظ مِن محذوف نکالا جائے، اس صورت میں یہ منصوب بنزع الخافض ہوگا، اور تقدیر یوں ہوگی "بماء غبر من فضل یدیہ"

بَابُ مَسْحِ الْاُذُنَیْنِ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا

مسح برأسہ اذنیہ ظاهرهما و باطنهما، ائمہ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل، البتہ بعض حضرات فقہاء مثلاً امام زہریؒ، قاضی ابوشریح اور داؤد ظاہری، اذنین کو اعضاءِ مغسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کانوں کے ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں، جبکہ امام حسن بن صالح اور امام شعبیؒ کے نزدیک کانوں کا باطن اعضاءِ مغسولہ میں سے ہے، جسے چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کانوں کا ظاہر یعنی پچھلا حصہ اعضاءِ ممسوحہ میں سے ہے جس کا مسح سر کے ساتھ کرنا چاہئے[۱]، امام ترمذیؒ نے

---

[۱] من نیل الاوطار، ج ۱ ص ۱۳۲ باب تعاہد الماقین، وج ۱ ص ۱۴۰ باب ان الاذنین من الرأس"

یہ باب ان حضرات کی تردید میں قائم کیا ہے، چنانچہ حدیثِ باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اور ان حضرات کی تردید کے لئے کافی ہے، کیونکہ اس حدیث میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسح کا ذکر کیا گیا ہے، نیز اس موضوع پر اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں جو جمہور کا مستدل ہیں۔

پھر مسح اذنین کا معروف طریقہ یہ ہو کہ باطن اذنین کا مسح سبابتین سے کیا جائے، اور ظاہر اذنین کا ابہامین سے، یہ طریقہ سننِ نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے، اس کے علاوہ ابن ماجہ، حاکم، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ابن مندہ وغیرہ نے بھی حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" (ج ۱ ص ۹۰) میں اس مضمون کی بیشتر روایات نقل کی ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْاُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ

الاذنان من الرأس، اذنین کے لئے ماء جدید لیا جائے گا، یا ماءِ رأس کافی ہو، اس بارے میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو ہیں، شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لئے ماء جدید لینا چاہئے، کیونکہ مسح اذنین وضو کا ایک مستقل عمل ہے، شافعیہ کا استدلال معجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "واخذ لصماخیہ فمسح صماخیہ ماءً جدیداً"

حنفیہ کے نزدیک نہ صرف نیا پانی واجب نہیں بلکہ مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین سر کے بچے ہوئے پانی سے کیا جائے، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارک وغیرہم کا مسلک بھی یہی ہے، اور امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "الاذنان من الرأس" حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حدیث آٹھ صحابۂ کرامؓ سے مروی ہے، اس کے علاوہ چار مزید صحابہؓ سے ایسی احادیث مروی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل نقل کیا گیا ہے کہ آپؐ نے اذنین کے لئے ماء جدید نہیں لیا، اس طرح کل بارہ روایتیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔ ان میں سے بعض کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن قوی احادیث کی متابعت اور تائید کی وجہ سے ان کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال

لہ رواہ الطبرانی فی "الصغیر"، فی باب الجیم ورواہ فی الاوسط ایضاً کما قالہ الہیثمی ۱۲ ہٰکذا فی معارف السنن ج ۱ ص ۱۸۲ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے " فاذا مسح برأسہ خرجت الخطایا من رأسہ حتیٰ تخرج من اذنیہ[۱] " اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنین رأس کے تابع ہیں، لہٰذا ماءِ رأس اُن کے لئے کافی ہوگا،

حدیثِ باب جو حنفیہ کی تائید کرتی ہے اس پر سنداً و متناً کئی اعتراض کئے گئے ہیں،

پہلا اعتراض امام ترمذیؒ نے یہ کیا ہے کہ حماد بن زید جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں " لا ادری ھذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامۃؓ " جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا مشکوک ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ زیلعیؒ نے اس حدیث کی متعدد اسانید نقل کی ہیں جن میں سے بعض نہایت قوی ہیں، ان تمام اسانید میں یہ جملہ بلا شبہ مرفوعاً نقل کیا گیا ہے، لہٰذا صرف ایک حماد کے شبہ ظاہر کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا،

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے: " ھذا حدیث لیس اسنادہ بذاک القائم " یعنی اس کی سند ضعیف ہے، اس کے جواب میں علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو شہر بن حوشب راوی کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، اور بہت سے حضرات نے ان کی توثیق بھی فرمائی ہے، بلکہ خود امام ترمذیؒ نے باب اسم اللہ الاعظم میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جو شہر بن حوشب سے مروی ہے، اسی طرح باب فضل فاطمہ میں شہر بن حوشب کی روایت کردہ حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں ہے کیونکہ یہ حدیث دوسرے افراد سے بھی مروی ہے، لہٰذا اس کو رد کرنے کی پھر کوئی وجہ موجود نہیں،

تیسرا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث کا مسئلۂ مسح سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ بیانِ خلقت کے لئے ہے، یعنی کان خلقۃً سر کا جزو ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض انتہائی کمزور ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیانِ احکام کے لئے مبعوث ہوئے تھے نہ کہ بیانِ خلقت کے لئے، اس کے علاوہ حدیثِ باب میں تصریح ہے کہ آپ نے یہ جملہ مسحِ رأس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق زیرِ بحث مسئلۂ مسح سے ہے،

چوتھا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ " الاُذنان من الرأس " کا مطلب

---

[۱] نسائی ج ۱ ص ۲۹ باب مسح الاذنین مع الرأس وما یستدل بہ علیٰ انہما من الرأس ۱۲

یہ نہیں کہ رأس کے پانی سے اذنین کا مسح کیا جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اُذنین ممسوح ہونے میں رأس کے مشابہ ہیں، یا یہ مطلب ہے کہ اُذنین کا مسح غسلِ وجہ کے بعد ہونے کے بجائے مسح رأس کے متصل بعد ہونا چاہئے، لیکن یہ دونوں تاویلیں درست نہیں، اس لئے کہ پہلی تاویل کے مطابق یہ کہنا درست ہونا چاہئے "الرجلان من الیدین" اور دوسری تاویل کے مطابق یہ کہنا بھی صحیح ہونا چاہئے "الرجلان من الرأس" ولا قائل بہ احد، لہٰذا رأس کے یہ معنی متعین ہیں کہ مسح الأذنین فضل ماء الرأس سے ہوگا،

پانچواں اعتراض بعض شافعیہ نے حنفیہ پر یہ کیا ہے کہ اگر "الأذنان من الرأس" کا مطلب یہ ہے کہ اُذنین حکمِ مسح میں رأس کا جزء ہیں، کما قالت الحنفیۃ، تو پھر اگر کوئی شخص صرف اُذنین کا مسح کرے اور سر کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح درست ہونا چاہئے، کیونکہ اُذنین آپ کے نزدیک رأس کا جزء ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ "الاذن من الرأس" کا ہم یہ مطلب بیان نہیں کرتے کہ اُذنین رأس کا جزء ہیں، بلکہ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اُذنین رأس کے تابع ہیں، لہٰذا ان کے لئے ماء جدید کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ مسح رأس کا حکم کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور اُذنین کا من الرأس ہونا اخبار آحاد سے، لہٰذا اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی،

جہاں تک شوافع کی مستدل معجم طبرانی کی روایت کا تعلق ہے اول تو اس میں ایک راوی "عمر بن ابان" کو حافظ ذہبیؒ نے مجہول کہا ہے، کما فی مجمع الزوائد، اور اگرچہ ابن حبانؒ نے انھیں ثقات میں ذکر کیا ہے لیکن مقدمہ میں یہ بحث آچکی ہے کہ ابن حبانؒ مجہولین کو بھی ثقہ کہدیتے ہیں، لہٰذا ان کی توثیق سے کسی مجہول شخص کی جہالت رفع نہیں ہوتی، اور اگر سنداً قابلِ استدلال ہو تب بھی حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہو گئی ہو، اس صورت میں ماء جدید لینا مشروع اور مسنون ہے،

بَابٌ فِی تَخْلِیْلِ الْاَصَابِع

تخلیل الاصابع، تخلیل اصابع امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحب ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمد اصابع رِجلین کی تخلیل کو زیادہ مؤکد قرار دیتے ہیں، اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تخلیل واجب ہے، وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابۂ کرام میں سے صرف چند نے تخلیل کا ذکر کیا ہے،

اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے، نیز مسیئی فی الصلوٰۃ کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تخلیل کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ اس میں واجباتِ وضو کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے،

عبد الرحمٰن بن ابی الزناد؛ بکسر الزاء وتخفیف النون، مشہور مدنی فقیہ ہیں؛ آخری عمر میں بغداد آگئے تھے، اور یہاں آکر ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا، اس لئے امام ابن معین کا ارشاد ہے کہ اُن کی مدنی احادیث مقبول ہیں،

موسیٰ بن عقبۃ؛ ثقہ راوی ہیں، خاص طور سے مغازی کی روایت کے امام ہیں، اور مغازی میں اُن سے زیادہ قابلِ اعتماد راوی کوئی نہیں،

دَلَکَ اصابع رِجلیہ بخنصرہٖ" اسی سے فقہاءِ حنفیہ مثلاً شیخ ابن ہمام وغیرہ نے تخلیلِ اصابعِ رِجلین کا یہ طریقہ مستنبط کیا ہے کہ بائیں ہاتھ کی خنصر سے تخلیل کی جائے، اور اس کی ابتداء داہنے پاؤں کی خنصر سے کرکے بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کیا جائے، اس کے برخلاف اصابع الیدین کی تخلیل تشبیک کے ذریعہ ہو گی، پھر بعض نے تصفیق کے طریقہ پر تشبیک کو ترجیح دی ہے، اور بعض نے تصفیق کے طریقہ کو،

بَابُ مَاجَاءَ وَيْلٌ لِلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

ویل للاعقاب من النار؛ وَیل کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب ہیں، اسی کے قریب لفظ "وَیح" بھی عربی میں مستعمل ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ "ویل" اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو، اور "ویح" اس شخص کے لئے جو عذاب کا مستحق نہ ہو، نیز "ویل" اس شخص کے لئے ہے جو ہلاکت میں پڑ چکا ہو، اور "ویح" اس کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو،

اَعْقَابٌ، عَقِب کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایڑی، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف محذوف ہے، یعنی "لذوی الاعقاب" اور بعض نے کہا کہ اس تقدیر کی ضرورت نہیں ہے، حدیث کا منشاء یہ ہے کہ اس گناہ کا عذاب خود اعقاب پر ہوگا،

من النار کا تعلق ویل سے ہے، اصل میں یوں تھا "للاعقاب ویل من النار"؛

اس حدیث سے عبارۃ النص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں، بلکہ اُن کا استیعاب فی الغسل ضروری ہے، لیکن یہی حدیث

دلالۃ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رِجلَین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، اس حدیث کو یہاں لانے سے امام ترمذیؒ کا مقصد اسی کو ثابت کرنا ہے، اسی لئے وہ فرماتے ہیں "وفقہ ھذا الحدیث انہ لا یجوز المسح علی القدمین" اسی لئے یہاں غسلِ رِجلَین کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے،

اَلْاِخْتِلَافُ بَیْنَ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَالرَّوَافِضِ فِیْ غَسْلِ الرِّجْلَیْنِ وَمَسْحِہِمَا

اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں، پہلا مذہب جمہور اہل سنت کا ہے کہ رِجلَین کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے، دوسرا مذہب روافض کے فرقہ امامیہ کا ہے کہ رِجلَین کا وظیفہ مسح ہے، تیسرا مسلک امام ابن جریر طبریؒ، ابو علی جبائی معتزلی اور داؤد ظاہری سے منقول ہے، اور وہ یہ کہ غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے، علامہ ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ یہ تیسرا مسلک کسی بھی اہلِ سنت کے عالم سے ثابت نہیں، لہٰذا پہلے مسلک پر اہلِ سنت کا اجماع ہے، درحقیقت داؤد ظاہری کی طرف اس مسلک کی نسبت ثابت نہیں، اور جس ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک منسوب ہے اس سے مراد اہلِ سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں ہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن جریر طبری کے نام سے دو شخص معروف ہیں، دونوں کا نام محمد بن جریر ہے، دونوں کی نسبت طبری ہے، دونوں کی کنیت ابو جعفر ہے، دونوں نے تفسیر لکھی ہے، لیکن ان میں سے ایک سُنّی ہیں دوسرے شیعہ، تخییر بین الغسل والمسح کا مسلک شیعہ ابن جریر کا ہے، اور وہ ابن جریر طبریؒ جن کی تفسیر "جامع البیان" اور "تاریخ الامم والملوک" مشہور ہے وہ اہلِ سنت میں سے ہیں، اور وہ مسئلہ غسلِ رِجلَین میں جمہور اہلِ سنت کے ہمنوا ہیں، لیکن بعض حضرات نے ابن القیمؒ کی اس بات پر یہ اعتراض کیا ہے کہ سنّی ابن جریر طبری نے بھی تفسیر جامع البیان میں جمع بین الغسل والمسح کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ آیتِ وضو کے تحت انھوں نے جو تفسیر لکھی ہے اس سے یہی مترشح ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبریؒ کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخییر بین الغسل والمسح یا جمع بینہما کے قائل نہیں ہیں، بلکہ اُن کا منشأ یہ ہے کہ رِجلَین کا وظیفہ تو غسل ہی ہے، لیکن اس میں دلک واجب ہے، کیونکہ پاؤں پر میل کا احتمال زیادہ ہے، البتہ انھوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے

بعض لوگ یہ سمجھے ہیں کہ وہ جمع کے قائل ہیں، حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں،

بہرحال محقق یہی ہے کہ مسح رِجل اہل سنت میں سے کسی کا مسلک نہیں، البتہ روافض اس کے قائل ہیں، لہٰذا اصل اختلاف اہل سنت اور روافض کا ہے، روافض اپنے مسلکِ باطل پر "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ" کی قراءتِ جر سے استدلال کرتے ہیں، اہلِ سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے :-

(۱) اس آیت میں لفظ "اَرْجُلِكُمْ" میں جرّ جوار ہے ورنہ "اَرْجُلَكُمْ" کا عطف "اَيْدِيَكُمْ" پر ہے،

(۲) کسر کی قراءت حالتِ تخفّف پر محمول ہے، اور نصب کی قراءت عام حالات پر،

(۳) جر کی قراءت میں "ارجل" کا عطف "رؤس" ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسلِ خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے،

. . . .

اس قسم کے اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ محققانہ اور اطمینان بخش کلام حضرت علامہ انورشاہ صاحب کشمیریؒ نے "مشکلات القرآن" میں کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابلِ اعتماد راستہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور صحابہ وتابعین کا تعامل ہے، اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے مسح رِجلین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا، اب یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس موقعہ پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں فرمائے گئے، جو بغیر کسی مخالف احتمال کے غسل پر دلالت کریں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہم مخاطبین پر اعتماد کر کے چھوڑ دیتا ہے، اب یہاں صورت یہ ہے کہ یہ آیت سورۂ مائدہ کی ہے جو مدنی سورۃ ہے، اور اس وقت نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو کم از کم اٹھارہ سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضو پر عمل ابتداءِ بعثت ہی سے چلا آ رہا تھا، لہٰذا اس آیت نے کوئی نیا حکم نہیں دیا، بلکہ سابقہ تعامل کی توثیق فرمائی، چونکہ صحابۂ کرام رض

اٹھارہ۱۸ سال سے وضو کرتے آرہے تھے، اور اس کا طریقہ معروف و مشہور تھا جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئے جائیں گے، لہٰذا اس آیت میں ایک ایک جزئیہ کی تفصیل بیان کرنا ضروری نہ تھا، چونکہ اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط کریں گے، اس لئے بعض ان نکات اور مصالح کی وجہ سے جن کا ذکر آگے آئے گا، باری تعالیٰ نے "اَرْجُل" کو مسح کے سیاق میں ذکر کر کے عبارت ایسی رکھی جس میں بظاہر رجلین کے غسل اور مسح دونوں معنی کی گنجائش ہے، اور اُمّت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انھوں نے واقعۃً غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا،

اس تمہید کے بعد آیت پر غور کیجئے:

یہاں دو قراءتیں ہیں، ایک نصب کی اور ایک جر کی، دونوں ہی متواتر ہیں[1]، قراءۃ نصب معنی مقصود کے بتانے میں واضح تر ہے البتہ جر کی قراءۃ پر فہم مقصود میں کسی کوتاہ فکر کو شبہ ہو سکتا ہے، ہماری اگلی بحث سے انشاء اللہ وہ شبہ بھی دور ہو جائیگا۔

آیت کی ترکیب پر بھی غور کیجئے، اور سب سے پہلے قراءۃ نصب کو لیجئے، عام طور سے اس کی ترکیب یہ بیان کی جاتی ہے کہ "اَرْجُلَکُمْ" کا عطف "اَیْدِیَکُمْ" پر ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ بہتر نہیں، کیونکہ اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ایک اجنبی جملہ یعنی "وامسحوا برء وسکم" کا فاصلہ لازم آتا ہے جو کلام بلیغ کے شایانِ شان نہیں، لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں تضمین مانی جائے اور تضمین کا مطلب یہ ہو کہ عامل مذکور کے معمول پر عامل محذوف کے معمول کو عطف کرنا، کلام عرب میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً مشہور شعر ہے ؎

یالیت شیخك قد غدا ٭ متقلّدًا سیفا و رمحًا

یہاں "رُمحًا" کا عامل محذوف ہے، اور اصل میں یوں تھا "متقلّدًا سیفًا وحاملًا رُمحًا"، اسی طرح "علفتہٗ تبنا و ماءً باردًا" میں "سقیت" محذوف ہے، اور اصل عبارت اس طرح تھی "علفتہٗ تبنا وسقیتہٗ ماءً باردًا" قرآن حکیم میں بھی اس کی مثال موجود ہے ارشاد ہے: "اَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ" یہاں تقدیر یوں تھی "اجمعوا امرکم واجمعوا شرکاءکم" یعنی اپنا معاملہ طے کر لو اور اپنے شرکاء کو جمع کر لو" اس لئے کہ اجماع کے معنی

---

[1] عنایات رحمانی شرح شاطبیہ (ج ۲ ص ۲۲۷ رقم البیت ۶۱۵) وراجعہ للتفصیل فاد مہم ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

عزم کے ہیں، اور اسے شرکا، کا عامل قرار نہیں دیا جا سکتا، بعینہ یہ صورت آیتِ وضو میں بھی ہے، کہ وہ اصل میں "وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم" تھا، شیخ ابن ہمام رح نے "فتح القدیر" میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ تضمین اس مقام پر درست ہوتی ہے جبکہ عامل مذکور اور عامل محذوف دونوں کے معمولوں کا اعراب ایک ہی ہو، جبکہ آیتِ وضو میں "رؤس" مجرور اور "ارجل" منصوب ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: "برؤسکم" بھی محلاً منصوب ہے، کیونکہ وہ بواسطۃ الباء "امسحوا" کا مفعول ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "وارجلکم" کی واؤ کو واوِ معیت قرار دے کر "ارجلکم" کو "وامسحوا" کا مفعول معہٗ قرار دیا جائے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "وامسحوا برؤسکم مع غسل ارجلکم"، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ مفعول معہٗ میں ماقبل الواؤ اور مابعد الواؤ میں اشتراک فی الفعل ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اقتران ضروری ہوتا ہے، یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں کا فعل الگ الگ ہو، لیکن زمانی اقتران کی وجہ سے دونوں کے درمیان واوِ معیت آجائے، مثلاً اہلِ عرب کہتے ہیں "استوی الماء والخشبۃ" یہاں استواء کا تعلق صرف ماء سے ہے، کیوں کہ استواء حادث ماء ہی میں ہوتا ہے خشبہ تو پہلے سے مستوی ہوتی ہے، اسی طرح "مشیت و الشارع" لہٰذا آیت میں بھی مسح کا تعلق صرف "رؤس" سے ہوگا، "ارجل" سے نہیں، اسی لئے آیت میں واوِ معیت کے معنی لینے میں کوئی اشکال نہیں،

یہ توجیہات قراءۃ نصب سے متعلق ہیں، قراءۃ جر کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جرِّ جوار پر محمول ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کو اپنے جواب کا مدار نہیں بنایا، وجہ یہ ہے کہ جرِّ جوار کا مسئلہ علماءِ نحو میں مختلف فیہ ہے، ابن جنیؒ اور السیرافی تو یہ کہتے ہیں کہ جرِّ جوار کا کوئی وجود نہیں، اور جس نے ایسا کیا ہے غلط کیا ہے، اور علامہ ابن حاجبؒ کہتے ہیں کہ جرِ جوار کا وجود تو ہے لیکن وہ خلافِ فصاحت ہے، اور کبھی کبھی ضرورتِ شعری کے موقع پر استعمال ہوتا ہے، ابنِ ہشامؒ نے "مغنی اللبیب" اور "شذور الذہب" کی شرح میں لکھا ہے کہ جرِ جوار عموماً دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے، ایک نعت میں اور ایک تاکید میں، نعت کی مثال امرؤ القیس کا یہ شعر ہے ؎

کانّ ثبیراً فی عرانین وبلہ[1] ؏ کبیر اناس فی بجاد مزمّل

---

[1] (ترجمہ) "کوہ ثبیر اس بارش کی شروعات میں ایسا معلوم ہوتا تھا گویا آدمیوں کا بڑا سردار ہے جو دھاری دار کمبل میں لپٹا ہوا ہے" (تسہیلاً) مرتب عفی عنہ

اس میں "مزمل" "کبیر" کی صفت ہے لہٰذا اسے مرفوع ہونا چاہئے تھا، لیکن "بجاد" کے جوار کی وجہ سے اس پر جر آگیا، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں "جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ" اس میں "خرب" "جحر" کی صفت ہے، لیکن ضبّ کے جوار سے وہ مجرور ہوگئی، اور تاکید کی مثال ہے ؏

یا صاح بلّغ ذوی الزوجات کلّهم

اس میں "کلّهم" ذوی کی تاکید ہے، جو محلاً منصوب ہے، لیکن زوجات کے جوار سے مجرور ہوگئی،

ابن ہشام کہتے ہیں کہ ان دو صورتوں کے سوا جرِّ جوار معروف نہیں، خاص طور پر عطفِ نسق میں جوار کی وجہ سے جر دینے کی کلامِ عرب میں کوئی نظیر نہیں، جس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ واو عطف کا فاصلہ جوار کو کم کر دیتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ "وامسحوا برؤسکم وارجلکم" میں جرِّ جوار صحیح نہ ہو، اسی بناء پر حضرت شاہ صاحبؒ نے اس آیت میں جرِّ جوار کے قول کو پسند نہیں کیا، اور فرمایا کہ یہاں دو صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ یہاں "ارجل" "رؤس" پر ہی معطوف ہو، اور مسح کا تعلق بھی دونوں سے مانا جائے، لیکن جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی امرار الید المبتلّة ہوں گے، اور جب ارجل سے ہوگا تو اس کے معنی غسل خفیف ہوں گے، اور کلامِ عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں، جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ "صلوٰۃ" کما ھو معروف، نیز لفظ "نضح" کی نسبت جب بحر کی طرف ہوتی ہے تو موج کے معنی ہوتے ہیں، اونٹ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو سقی کے معنی ہوتے ہیں، اور ثوب کی طرف نسبت ہوتی ہے تو چھینٹیں مارنا مراد ہوتا ہے، اسی طرح لفظ مسح کے لغوی معنی ہیں "ایصال الماء الی الممسوح"، جب اس کی نسبت "رؤس" کی طرف ہوگی تو امرار الید المبتلّة مراد ہوگا، اور جب "ارجل" کی طرف ہوگی تو غسل، اور مسح کو غسل کے معنی میں لینا غیر معروف نہیں، حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے "تمسّحنا" اس سے باتفاق "توضّأنا" مراد ہے، اس کے علاوہ "مسح" سے "امرار الید المبتلّة"

دوسرا احتمال یہاں بھی تضمین کا ہے، یعنی ارجل سے پہلے کوئی عامل مناسب محذوف نکالا جائے، مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ تقدیر یوں ہو "وامسحوا برءوسکم مع غسل ارجلکم"

اب صرف ایک بات رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو "اَرْجُل" کو مغسول ہی قرار دینا منظور تھا، تو پھر ایسا طرزِ بیان اختیار کر کے ان توجیہات اور غلط فہمیوں کی گنجائش کیوں پیدا کی گئی؟ اَرْجُل کو صراحۃً سیاقِ غسل میں کیوں ذکر نہیں فرمایا گیا! تاکہ اعتراضات و

لہٰذا مسح کی اصطلاح دوسری صدی ہجری تک "مسح" غسل کے معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا

جوابات کی ضرورت ہی نہ پڑتی،

اس کا جواب وہی ہے کہ وضو پر صحابۂ کرام کے اٹھارہ سالہ تعامل کی بناء پر غلط فہمی کا تو اندیشہ ہی نہ تھا، اور "اَرْجُل" کو سیاقِ مسح میں ذکر کرنے میں متعدد مصالح اور حکمتیں تھیں، بریں بناء یہ طرز اختیار کیا گیا، چند مصالح اور حکمتیں درج ذیل ہیں،

① یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ "اَرْجُل" کا وظیفہ بھی بعض صورتوں میں مسح ہوتا ہے کما فی حالۃ التخفف والوضوء علی الوضوء، اگر یہ قراءتِ جر نہ ہوتی تو آیت سے ہر حال میں غسل ثابت ہوتا اور مسح علی الخفین کی روایات اس سے معارض ہو جاتیں، اس قراءۃ کے ذریعہ یہ تعارض رفع کر دیا گیا ہے،

② اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ مسح رأس اور غَسلِ رِجلین بعض احکام میں مشترک اور یکساں ہیں مثلاً تیمم میں دونوں ساقط ہو جاتے ہیں،

③ اَرْجُل کو رُءُوس کے بعد ذکر کر کے ترتیب مسنون کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے، جبکہ برعکس ترتیب میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا،

④ مسح رأس اور غسلِ رِجلَین دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ یہ دونوں شارع کی تشریع سے معلوم ہوئے، جبکہ غَسلِ وجہ اور غسلِ یدین مشروعیتِ وضو سے قبل بھی اہلِ عرب کے یہاں معمول بہ تھے، اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنا مناسب تھا، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں، جن کا ہمیں علم نہیں، بہرحال ان فوائدِ کثیرہ کی بناء پر موجودہ طرزِ بیان کو اختیار کیا گیا اور فہم سامع پر اعتماد کرتے ہوئے غسلِ رِجل کی مکمل صراحت نہیں کی گئی،

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلینِ مسح بعض روایات سے بھی اہلِ سنت کو الزام دیتے ہیں:-

① امام طبرانی رح نے اپنی معجم کبیر میں امام بغوی رح اور ابونعیم وغیرہ نے عباد بن تمیم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے "قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی لحیتہ ورجلیہ" علامہ ہیثمی رح "مجمع الزوائد"[۵۱] میں یہ روایت نقل کرتے

---

[۵۱] اواخر باجاء فی الوضوء ج ۱ ص ۲۳۴ ط بیروت،

ہوئے فرماتے ہیں "رجالہ موثقون" اور علامہ علی المتقیؒ کنز العمال میں اصابہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں "رجالہ ثقات"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالتِ تخفف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بناء پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح دلک مع الغسل الخفیف کے معنی پر محمول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لحیہ کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضاءِ مغسولہ میں سے ہے،

(۲) سنن دار قطنی ج ۱ ص ۹۶ باب وجوب غسل القدمین والعقبین میں مسیئ فی الصلوٰۃ کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھا لا تتم صلوٰۃ احدکم حتیٰ یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ فیغسل وجھہ ویدیہ الی المرفقین ویمسح برأسہ ورجلیہ الی الکعبین الخ"

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں آیتِ قرآنی کی ترتیب پر وضو کا طریقہ بتلایا ہے، اور اس کے سیاق کی پیروی فرمائی ہے، لہٰذا یہاں بھی وہی توجیہات کی جائیں گی، جو آیت میں کی گئی ہیں،

(۳) حضرت علیؓ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا کہ انھوں نے مسح رجلین کیا، اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ ان کا یہ عمل وضو علی الوضوء کی صورت پر محمول ہے، بدلیل الاجماع المتواتر، اور دوسرا جواب حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات سے اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے، لہٰذا اُن کے کسی سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں، بطور تائید حافظؒ نے سعید بن منصور کے حوالہ سے عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے "اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ غسل القدمین"، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً،

امام ترمذیؒ نے یہاں پانچ ابواب مسلسل قائم کئے ہیں، جن کا مقصد اعضاءِ مغسولہ کی

لہ ج ۵، ص ۱۰۲، رقم ۲۱۹۳، ط حیدر آباد دکن،

تعدادِ غسل کو بیان کرنا ہے، پہلے باب میں ایک ایک مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، دوسرے میں دو دو مرتبہ، تیسرے میں تین تین مرتبہ، چوتھے میں مجموعی طور پر ان سب کا ذکر ہے، اور پانچویں باب میں ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو بار اور بعض کو تین بار غسل کرنے کا ذکر ہے، یہ تمام صورتیں باتفاق جائز ہیں، بشرطیکہ اعضاء کا استیعاب ہو جائے، البتہ چونکہ آپؐ کا معمول تین بار دھونے کا تھا، اس لئے تثلیث مسنون ہے،

ولیس ھٰذا بشیءٍ، رشدین بن سعد کی سند میں صحابی سے روایت کرنے والے زید بن اسلم کے والد ہیں، اور ابن عجلان کی سند میں عطاء بن یسار ہیں، امام ترمذیؒ نے رشدین کی سند کو غلط کہا ہے، اس لئے کہ رشدین ضعیف ہیں، اور ان کے مقابلہ میں ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری اور عبدالعزیز بن محمد جیسے ثقہ راوی عطاء بن یسار ہی کو ذکر کرتے ہیں،

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ رشدین نے اس حدیث کو حضرت عمرؓ کی مسندات میں شمار کیا ہے، اور باقی راویوں نے حضرت ابن عباس کی مسندات میں، رشدین کی سند غلط ہے،

بَابٌ فِیْ وُضُوْءِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَیْفَ کَانَ؛

اس باب میں مجموعی طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، ایسی حدیث کو جو کسی باب میں تمام جزئیات کے اندر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کرتی ہو اسے محدثین کی اصطلاح میں "جامع" کہا جاتا ہے، اس باب میں حضرت علیؓ کی حدیث مروی ہے، اور یہ اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے،

فاخذ فضل طھورہ فشربہ وھو قائم، بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ فضلِ وضو اور ماءِ زمزم کو بحالتِ قیام پینا مسنون ہے، لیکن علامہ ابن عابدین شامیؒ نے "ردالمحتار" میں اس کی تردید کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ مباح ہے، اور جن حدیثوں میں ان دو مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینا معلوم ہوتا ہے ان سے بھی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ استحباب، ماءِ زمزم کو آپؐ نے کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ وہاں ہجوم کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی، اور فضلِ وضو کو کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے اور وہ دیکھ لیں کہ فضلِ وضو نجس یا مکروہ نہیں ہوتا، لہٰذا ان احادیث سے استحباب پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، لیکن حدیثِ باب سے علامہ شامیؒ کی اس توجیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس کا کھڑے ہو کر پینا محض ایک عذر

کی بنا پر تھا، تو حضرت علیؓ یہاں کھڑے ہو کر نہ پیتے، کیونکہ ان کو یہ عذر لاحق نہ تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ حضرت علیؓ نے بر بنا سنت واستحباب فضلِ طہور کو کھڑے ہو کر پیا،

بَابٌ فِی النَّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

السَّلِمی البصری، بفتح السین وکسر اللام، یہ بنی سَلِمہ کی طرف منسوب ہے، بعض راوی سُلَمی بضم السین وفتح اللام ہوتے ہیں، وہ بنی سُلَیم کی طرف منسوب ہوتے ہیں،

اذا توضأت فانتضح: انتضاح سے مراد یہاں بعض لوگوں نے استنجاء بالماء لیا ہے، اس صورت میں "اذا توضأت" سے مراد "اذا اردت الوضوء" ہوگا، اور بعض نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ وضو کے بچے ہوئے پانی کو پیشانی پر بہا دیا جائے، جیسا کہ بعض روایات میں یہ .... آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے[1]، لیکن اکثر علماء نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ وضو کے بعد زیر جامہ پر چھینٹے مار لئے جائیں، اور اس کی حکمت عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس سے خروجِ قطرات کے وسوسے نہیں آتے، حضرت شیخ الہندؒ نے اس کی ایک اور لطیف حکمت بیان فرمائی ہے، وہ یہ کہ وضو سے اصل مقصود تو طہارت باطنی ہے، لیکن عملاً اس میں صرف ظاہری اعضاء کو دھویا جاتا ہے جس سے طہارتِ ظاہری حاصل ہو جاتی ہے، لیکن اس سے فراغت کے بعد دو ایسے عمل مستحب قرار دیئے گئے ہیں، جن سے طہارت باطنی کا استحضار پیدا کرنا مقصود ہے، ایک فضلِ وضو کو پینا، اور دوسرے "نضح الفرج" اس میں نکتہ یہ ہے کہ انسان کے تمام گناہوں کا منبع اس کے جسم میں دو ہی چیزیں ہیں، ایک فم اور دوسرے فرج، شہوتِ بطن کے اثرات زائل کرنے کے لئے فضلِ وضو پینے کو مشروع کیا گیا، اور شہوتِ فرج کے انسداد کی طرف متوجہ کرنے کے لئے نضح علی الازار کو، بہر حال یہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے، بلکہ بیانِ فضیلت کے لئے ہے، اور اس معنی کی تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حدیثِ باب بھی حسن بن علی الہاشمی کی وجہ سے ضعیف قرار دی گئی ہے، لیکن تعددِ طُرق کی

---

[1] انظر معارف السنن، (ج ۱ ص ۲۰۰) باب اسباغ الوضوء ۱۲

[2] واخرج البیہقی وابن ابی شیبۃ ومسدد مایؤیدہ عن ابن عباس موقوفاً "اذا توضأ احدکم فلیأخذ حفنۃ من ماء فلینضح بہا فرجہ فان اصابہ شیٔ فلیقل" ان ذلک منہ، "قال الحافظؒ صحیح موقوف (المطالب العالیہ، ج ۱ ص ۳۶، رقم ۱۱۷)

بنا پر مجموعہ[51] کو قبول کیا گیا ہے، نیز مسئلہ فضائل کا ہے، اس لئے اتنا ضعف مضر نہیں،

بَابٌ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

اسباغ الوضوء علی المکارہ، جمہور کے نزدیک اسباغِ وضوء سے مراد تثلیث الغسل ہے، المکارہ، مکرہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد ہے وہ حالت جس میں وضو کرنا مکروہ معلوم ہو، جیسے سخت سردی وغیرہ،

وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ، اس کا محقق مطلب یہ ہے کہ مسجد سے خروج کے بعد بھی انسان کا دھیان آئندہ نماز کی طرف لگا رہے، جیسا کہ "سبعۃ[52] یظلھم اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلہ" والی حدیث میں ایک ایسے شخص کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ ہے "ورجل قلبہ معلق بالمساجد"

فذلکم الرباط، رباط کے معنیٰ ہیں اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اور چونکہ سرحدوں پر پہرہ دینا ایک مشکل کام ہے اس لئے ان تینوں کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اور اجر و فضیلت میں اُن کو رباط کے مشابہ قرار دیا گیا،

بَابُ الْمِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

خرقۃ ینشف بھا بعد الوضوء، وضو کے بعد تولیہ کا استعمال حضرت سعید بن المسیب اور امام زہریؒ کے نزدیک مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاری[53] کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپؐ نے اس کو رَد فرما دیا، حدیثِ باب کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک بعد الوضوء تولیہ کا استعمال جائز ہی، حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپؐ عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے، یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے کیونکہ رشدین بن سعد اور عبد الرحمٰن بن زیاد بن انعم افریقی واضح طور پر ضعیف ہیں، اور ایک سند میں ابو معاذ سلیمان

---

[51] علی ان ما رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ والحاکم واحمد عن الحکم بن سفیان "کان صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ اخذ کفا من ماء فنضح بہ فرجہ"، قد صححہ العزیزی فی السراج المنیر، ج ا ص ۲۱ ،

[52] صحیح بخاری، ج ا ص ۹۱ باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلوٰۃ ۱۲

[53] ج ا ص ۴۰ باب المضمضۃ والاستنشاق و ص ۴۱ باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ ۱۲ مرتب

بن ارقم متروک ہیں لیکن چونکہ یہ مفہوم متعدد احادیث میں متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے بحیثیت مجموعی اسے قبول کرلیا گیا ہے، اور حضرت میمونہؓ کی روایت کا جمہور یہ جواب دیدیتے ہیں کہ وہ بیان جواز یا تبرّد پر محمول ہے، پھر جمہور میں سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ المصلی" نے مستحب کہا ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے مباح قرار دیا ہے، فتوای قاضیخان کے قول پر ہے،

امام ترمذیؒ نے استعمالِ مندیل کو مکروہ قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ بھی ذکر کی ہے کہ "ان الوضوء یوزن" یعنی وضو کا پانی وزن کیا جائے گا، اور وہ اجر میں اضافہ کا سبب بنے گا، لہٰذا اگر اسے خشک کرلیا گیا تو وزن کیسے ہوگا، لیکن یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے، اس لئے کہ اگر پانی کا خشک ہوجانا وزن کے منافی ہو تو کسی صورت میں بھی وزن کا تصوّر نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر کپڑے سے خشک نہ کیا جائے تو وہ کسی نہ کسی وقت ضرور خود بخود خشک ہوجائے گا،

قال حدثنیہ علی بن مجاھد عنی، جریر کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث کبھی علی بن مجاہد کے سامنے بیان کی تھی، بعد میں اس کو میں بھول گیا، اب علی بن مجاہد خود میرے حوالہ سے یہ حدیث مجھے سناتے ہیں، اگرچہ خود مجھے ابھی تک یہ حدیث یاد نہیں آئی، لیکن وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، اس لئے میں اُن کی روایت کو تسلیم کرتا ہوں،

بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوْءِ؛

عن ابی ادریس الخولانی وابی عثمان؛ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابی عثمانؔ ابی ادریس پر معطوف ہے، اور یہ دونوں ربیعہ کے استاذ ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابی عثمان کا عطف ربیعہ پر ہے، یعنی معاویہ بن صالح کے دو استاذ ہیں، ایک ربیعہ اور دوسرے ابوعثمان، دراصل یہاں دو سندیں ہیں،

① زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس عن عمر بن الخطابؓ،

② زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ابی عثمان عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہم،

قولہ من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لاشریک

لہ الخ، وضو کے بعد تین قسم کے اذکار احادیث سے ثابت ہیں؛

(۱) شہادتین اور اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح (ج اص ۱۲۲ کتاب الطہارۃ باب الذکر المستحب عقب الوضوء) میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن اس میں صرف شہادتین ہیں، آگے والی دعاء نہیں ہے،

(۲) "اللّٰھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارك لی فی رزقی"، رواہ النسائی وابن السنی من حدیث ابی موسیٰ الاشعری وذکرہ الجزری فی "الحصن الحصین" (کمافی معارف السنن)

(۳) سبحانك اللّٰھم وبحمدك لا الٰہ الا انت وحدك لاشریك لك استغفرك واتوب الیك، یہ ذکر ابن السنی نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں روایت کیا ہے؛

ان تین اذکار کے علاوہ وضو کے دوران ہر عضو کو دھوتے وقت جو دعائیں مروج ہیں قرآن وحدیث میں ان کا ثبوت نہیں ہے، اسی لئے بعض اہل ظاہر نے انھیں "کذب مختلق" کہہ دیا ہے، اس کا منشاء یہی ہے کہ حدیث سے اس کا ثبوت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ اس کا پڑھنا ناجائز ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے، "انہ من داب الصالحین"۔

بَابُ الْوُضُوْءِ بِالْمُدِّ؛

عن سفینۃ، اُن کا اسم گرامی مہران ہے، یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم تھے کسی دن انھوں نے غیر معمولی بوجھ اٹھالیا تھا، اس لئے اُن کا لقب "سفینہ" مشہور ہو گیا،

کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع، اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار شرعاً مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک "مُد" سے وضو کرنے اور ایک "صاع" سے غسل کرنے کا تھا، اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف پیدا ہو گیا کہ "مُد" کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اہل حجاز اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل یعنی ایک صحیح ایک بٹا تین (۱⅓) رطل کا ہوتا ہے،

لہٰذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صحیح ایک بٹا تین (۵ ۱/۳) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، اہلِ عراق اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ایک مُد دو رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے،

شافعیہ وغیرہ اہلِ مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندر ان کے مسلک کے مطابق ایک مُد ۱ ۱/۳ رطل کا اور ایک صاع پانچ صحیح ایک بٹا تین ۵ ۱/۳ رطل کا ہوتا ہے،

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:-

① امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں "باب وزن الصّاع کم هو" کے تحت حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے "قال دخلنا علی عائشة فاستسقی بعضنا فاتی بعسّ[1] قالت عائشة کان النبی صلی الله علیه وسلم یغتسل بمثل هذا، قال مجاهد فحزرته فیما احزر ثمانیة ارطال تسعة ارطال عشرة ارطال" شک کی صورت میں عدد اقل متعیّن ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے،

② امام نسائیؒ نے کتاب الطهارة باب ذکر قدر الذی یکتفی به الرجل من الماء للغسل کے تحت موسیٰ جہنی سے روایت نقل کی ہے: "قال اتی مجاهد بقدح حزرته ثمانیة ارطال فقال حدثتنی عائشة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یغتسل مثل هذا"، اس روایت سے طحاوی کی روایت کا شک بھی دور ہو جاتا ہے،

③ مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یتوضّأ بالمدّ رطلین وبالصّاع ثمانیة ارطال" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اوّل تو تعددِ طرق کی بنا پر یہ قابلِ استدلال ہے، دوسرے اس کا جزو اوّل امام ابوداؤدؒ نے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے[2] "کان النبیّ صلی الله علیه وسلم یتوضّأ باناء

---

[1] بعسّ بضم العین وتشدید السین "القدح الکبیر وجمعه عساس واعساس وروی بعشار بشین معجمة ومد وبعسار بمهملة ومد وفتح عین بمعنی العس" ۱۲ ماخوذ من حواشی شرح معانی الآثار، مرتب عفی عنه

[2] سنن ابی داؤد، باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء، ص ۱۳،

یسع رطلین" امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، اور اس سے بھی احناف کا استدلال تام ہو جاتا ہے،

بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام ابویوسفؒ جب مدینہ تشریف لے گئے اور ستر سے زیادہ ابناءِ صحابہؓ نے انھیں اپنے مُد اور صاع دکھلائے، مُد ایک رطل اور ثلث رطل کا تھا، اور صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا، اسے دیکھکر امام ابویوسفؒ نے امام اعظمؒ کے قول سے رجوع کرلیا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس واقعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، دوسرے اگر امام ابویوسفؒ کا رجوع ثابت ہوتا تو امام محمدؒ اپنی کتابوں میں ضرور ذکر فرماتے، کیونکہ انھوں نے امام ابویوسفؒ کے رجوعات ذکر کرنے کا التزام کیا ہے،

صاع اور مثقال وغیرہ کے وزن میں علماءِ ہند کا بھی کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الزکوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ الْوُضُوْءِ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

یتوضأ لکل صلوٰۃ، ابوداؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وضوء لکل صلوٰۃ واجب تھا، بعد میں منسوخ ہوا، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اسی زمانہ کا ہو، اور اگر بعد کا واقعہ ہے تو یہ استحباب پر محمول ہے،

کنا نتوضأ وضوءً واحداً، یعنی ایک وضو سے کئی کئی نمازیں پڑھتے تھے، چنانچہ امام نوویؒ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، کہ بغیر حدث کے وضو واجب نہیں ہوتا، صرف بعض صحابہؓ سے منقول ہے کہ وہ "واذا قمتم الی الصلوٰۃ" سے استدلال کرتے ہوئے وضو لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل تھے، لیکن بقول ابن ہمام یہ آیت اقتضاء النص کے طور پر دلالۃ کرتی ہے، کہ یہاں "وانتم محدثون" کی قید ملحوظ ہے، اس لئے کہ آگے ارشاد ہے "ولکن یرید لیطھرکم" اور تطہیر حالتِ حدث ہی میں ہو سکتی ہے، نیز اسی آیت میں "وان کنتم جنباً فاطھروا" وارد ہوا ہے جو دلالۃ النص سے "اذا قمتم" میں بھی قیدِ حدث کے ملحوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز اسی آیت میں تیمم کو حدثِ اصغر پر متفرع کیا گیا ہے، اور جب خلیفہ متفرع ہے تو اصل بطریقِ اَولیٰ متفرع ہوگا،

فقال ھٰذا اسناد مشرقی، محدثین کے یہاں جو سند اہلِ حجاز پر مشتمل ہو اسے

"اسنادِ مغربی" اور جو سند اہلِ کوفہ اور اہلِ بصرہ پر مشتمل ہو اسے "اسنادِ مشرقی" کہتے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی قوت و ضعف کا مدار سند کی مشرقیت یا مغربیت پر نہیں بلکہ راویوں کے ثقہ اور عدمِ ثقہ ہونے پر ہے، لہٰذا یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہشام ابن عروہ کا مقصد اپنے قول کے ذریعہ سے اس حدیث کی تضعیف ہے، یہ حدیث ضعیف ضرور ہے، لیکن مشرقیت کی بنا پر نہیں بلکہ افریقی راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر ہے،

بَابٌ فِی وُضُوْءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْءَةِ مِنْ اِنَاءٍ وَّاحِدٍ

امام ترمذیؒ نے یہاں تین باب قائم کئے ہیں، پہلا باب مرد و عورت کے ایک برتن سے ساتھ غسل کرنے کے بیان میں ہے، دوسرا باب کراہیۃ فضلِ طہور المرأۃ کے بیان میں اور تیسرا باب ہے "باب الرخصۃ فی ذلک" دراصل یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں،

① استعمال فضل طہور الرجل للرجل ② فضل المرأۃ للمرأۃ ③ فضل المرأۃ للرجل، ④ فضل الرجل للمرأۃ، پھر ہر ایک صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو اغتسال معًا ہوگا، یا یکے بعد دیگرے اس طرح کُل آٹھ صورتیں ہوئیں، یہ تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں، لیکن امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ فضل طہور المرأۃ سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں، اُن کا استدلال "باب کراہیۃ فضل طہور المرأۃ" میں حضرت حکم غفاری کی حدیث سے ہے: "قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طہور المرأۃ" ابوداؤد وغیرہ میں بھی یہ روایت مروی ہے،

جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، "عن ابن عباس قال حدثتنی میمونۃ قالت کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد من الجنابۃ" اس سے اغتسالِ معًا کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یکے بعد دیگرے استعمال لفضل کا جواز ابن عباسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، جو یہاں سے تیسرے باب میں مذکور ہے، "قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ فقالت یا رسول اللہ انی کنت جنبًا فقال ان الماء لا یجنب"۔ جمہور کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہتِ تنزیہی پر محمول ہے کما قال الحافظ فی الفتح

حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نہی درحقیقت بابِ معاشرت سے متعلق ہے، چونکہ عورت عمومًا مرد کے مقابلہ میں نظافت و طہارت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے

اس لئے اس کے فضلِ طہور کے استعمال سے شوہر کو تکلیف ہوسکتی ہے، اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوءِ معاشرت کی طرف مفضی ہوسکتی ہے، اس لئے اس سے منع کیا گیا،

علامہ خطابیؒ نے "معالم السنن" میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں فضلِ طہور سے مراد ماءِ مستعمل ہے، لیکن جمہور نے اس جواب کو رَد کیا ہے، کیونکہ حدیث کو ماءِ مستعمل پر محمول کرنا بہت بعید ہے، بہرحال حدیثِ باب میں نہی تشریعی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

یہاں سے امام ترمذیؒ احکام المیاہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں، شروع کے تین ابواب میں سے پہلا باب امام مالکؒ کے دوسرا باب امام شافعیؒ کے اور تیسرا باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے، پانی کی طہارت ونجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال بینٌ سے بھی متجاوز ہیں، تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:-

① حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہّر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقّت وسیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصافِ ثلاثہ متغیر ہوگئے ہوں

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایۃً ثابت ہوتا تو یہ قوی ترین مسلک ہوتا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اعلم بمسائل المیاہ تھیں، اور اس معاملہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت مراجعت کرتی رہتی تھیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایۃً ثابت نہیں،

② امام مالکؒ کا مسلکِ مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کے احد الاوصاف متغیر نہ ہوں وہ وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر،

③ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوعِ نجاست سے نجس ہوجائے گا، "وان لم یتغیر احد اوصافہ" اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا، "ما لم یتغیر احد اوصافہ" اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک قلتین ہے، اور یہ مقدار تخمینی نہیں، بلکہ تحقیقی ہے، یہاں تک کہ امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایک قلّہ پانی میں نجاست گر جائے

تو وہ نجس ہو جائے گا، لیکن اگر اس میں ایک قلہ طاہر پانی شامل کر دیا جائے تو پورا پانی پاک ہو جائے گا، اور اس کے بعد اگر دوبارہ دونوں کو الگ الگ کیا جائے تو نجاست عود نہیں کرے گی،

(۴) چوتھا مسلک حنفیہ کا ہی جو مسلک شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل وکثیر کی کوئی مقدار معیّن نہیں ہے بلکہ امام ابوحنیفہ رح نے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے، البتہ امام ابو یوسف رح سے اتنی تحدید ضرور منقول ہے کہ جس پانی میں خلوص اثر النجاسۃ الی الطرف الآخر ہو وہ قلیل ہے، اور جس میں نہ ہو وہ کثیر ہے، اسی کو امام قدوری رح نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے، "مالم یتحرك بتحریك الطرف الآخر" اور فقہاء متاخرین کے یہاں عشر فی عشر کی جو تحدید مشہور ہوگئی ہے وہ ائمہ مذہب سے منقول نہیں، اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ ایک مرتبہ ابوسلیمان جوزجانی رح نے اپنے استاذ امام محمد رح سے پوچھا کہ کتنا پانی کثیر ہوگا؟ اس پر امام محمد رح نے فرمایا: "کمسجدی ھذا" ابوسلیمان جوزجانی رح نے بعد میں اس مسجد کو ناپ لیا، تو وہ اندر سے "ثمانیۃ فی ثمانیۃ" اور باہر سے "عشرۃ فی عشرۃ" تھی، احتیاطاً عشرۃ فی عشرۃ کو اختیار کر لیا گیا[ل] لہٰذا حقیقت وہی ہے کہ حنفیہ نے کثیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا گیا ہے، یعنی مبتلیٰ بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، ہاں جاہل عوام کی سہولت کیلئے بیش نظر عشرۃ فی عشرۃ کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہی،

حدیث بیر بضاعہ

امام مالک رح نے اپنے مسلک پر بیر بضاعۃ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے:۔

عن ابی سعید الخدری رض قال قیل یارسول اللہ انتوضأ من بیر بضاعۃ،

ترمذی کے نسخہ میں "انتوضأ" متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے، اور باقی تمام روایتوں میں "أتتوضأ" بصیغۂ مخاطب آیا ہے، اور یہی روایت راجح ہے، لفظ "بُضاعۃ" اس میں "ب" کا ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، اور ضمہ زیادہ مشہور ہے، یہ ایک معروف کنویں کا

ل وقال ابوعصمۃ کان محمد بن الحسن یوقت فی ذلک عشرۃ ثم رجع الی قول ابی حنیفۃ رح وقال: "لااوقت شیئاً" کذا قال الشیخ ابن الہمام رح...... (ثم قال) والمعتبر ذراع الکرباس توسعۃ علی الناس وہو سبع مشتات فوق کل مشتۃ اصبع قائمۃ، وفی المحیط الاصح ان یعتبر فی کل مکان وزمان ذراعہ کذا قال الشمنی، (لمعات التنقیح ۲/ص ۱۳۷)

نام ہے جو مدینہ طیبہ میں بنو ساعدہ کے محلہ میں واقع تھا اور آج تک موجود ہے،

وھی بئر یلقیٰ فیہا الحِیَض ، الحِیَض جمع الحیضہ بکسر الحاء الخرقۃ التی تستعملہا المرأۃ فی زمن الحیض،

ولحوم الکلاب والنتن، نَتن بفتح النون وسکون التاء وقیل بکسر التاء، بدبو کو کہتے ہیں، اور یہاں پر بدبودار اشیاء مراد ہیں،

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طہور لا ینجسہ شئ، محل استدلال یہی آخری جملہ ہے جو مطلق ہے،

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے جوابات اور روایت کی توجیہات سمجھنے سے قبل دو باتیں ذہن نشین کر لینی چاہئیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث کے اطلاق اور عموم پر خود امام مالکؒ بھی عامل نہیں، اس لئے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی کے اوصاف متغیر ہو جائیں تب بھی وہ طاہر رہے گا، اور نجس نہ ہوگا، حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں، لہٰذا وہ بھی اس اطلاق کو مقید کرنے پر مجبور ہیں،

اس کے جواب میں بعض مالکیہ نے یہ کہا کہ امام مالکؒ نے یہ تقیید بھی حدیث ہی کی بناء پر کی ہے، کیونکہ دار قطنی میں حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابو امامہؓ سے، اور ابن ماجہ میں صرف ابو امامہؓ سے یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "ان الماء طہور لا ینجسہ شئ الا ما غلب علیٰ طعمہ او لونہ او ریحہ" لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" (ج ۱ ص ۱۵) میں تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابو امامہؓ کی یہ روایت صحیح نہیں، کیونکہ اس کا مدار رشدین ابن سعد پر ہی جو متروک ہے، اور امام دار قطنیؒ اس زیادتی کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں "لا یثبت ھٰذا الحدیث" لہٰذا اوصافِ ثلٰثہ کے عدم تغیر سے حدیث کو مقید کرنا کسی صحیح روایت کی بناء پر نہیں ہوا، بلکہ امام مالکؒ نے قیاس اور اصولِ کلیہ کی بناء پر یہ تقیید کی ہے، اور جب امام مالکؒ اطلاقِ حدیث کو مقید کر سکتے ہیں تو احناف وشوافع کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے دلائل کی بناء پر اس کو کسی خاص قید سے مقید کر دیں،

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ اور اس کا سیاق خود اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں، کیونکہ اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بیرِ بضاعۃ میں حیض کے کپڑے، مردار کتوں کا گوشت اور دوسری بدبودار اشیاء،

باقاعدہ ڈالنے کی عادت تھی، گویا اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا، حالانکہ یہ بات دو وجہ سے انتہائی بعید ہے، پہلی وجہ تو یہ ہو کہ حجاز میں پانی بہت کمیاب تھا، اس لئے یہ بہت مستبعد ہے کہ صحابہ جان بوجھ کر اس میں یہ نجاستیں ڈال دیں، کم از کم نظافت کا تقاضا تو یہ تھا ہی کہ کنویں کو ان چیزوں سے پاک رکھا جائے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ نجاستیں ڈالنے والے منافقین تھے لیکن بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے نظافت ایک انسانی مسئلہ ہو اور اس میں کسی منافق سے بھی یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ وہ یہ حرکت کرتا ہو،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واقعۃً اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا ہو تو ممکن نہیں ہے کہ پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوئے ہوں، کیونکہ امام ابوداؤدؒ کی تصریح کے مطابق وہ کنواں چھ ذراع تھا، اور اس میں پانی کم از کم گھٹنوں اور زیادہ سے زیادہ ناف تک آتا تھا، پھر یہ کیسے ممکن ہو کہ اس میں حیض کے کپڑے اور مردار اشیاء ڈالی جائیں، اور اس کے اوصافِ ثلثہ متغیر نہ ہوں، ایسی صورت میں خود امام مالکؒ کے نزدیک اس کی نجاست میں کلام نہیں ہوسکتا، حالانکہ اگر ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے تو تغیرِ اوصاف کے باوجود پانی کو پاک کہنا چاہئے، حالانکہ خود امام مالک اس کے قائل نہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے جو منظر سامنے آتا ہے، درحقیقت وہ مراد نہیں،

اس تمہید کے بعد ان توجیہات پر غور کیجئے جو اس حدیث کے بارے میں حنفیہؒ نے پیش کی ہیں :-

پہلی توجیہ یہ ہو کہ درحقیقت بیرِ بضاعہ کے بارے میں صحابہ کرام کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہدہ پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوہام وخطرات پر مبنی تھا، دراصل یہ کنواں نشیب میں واقع تھا، اور اس کے چاروں طرف آبادی تھی، صحابۂ کرام کو یہ خطرہ گذرا کہ اس کے چاروں طرف جو نجاستیں پڑی رہتی ہیں وہ ہوا سے اُڑ کر یا بارش سے بہہ کر اس کنویں میں نہ پڑجاتی ہوں، ان خیالات کی وجہ سے صحابۂ کرام نے اس کی نجاست وطہارت کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا، لیکن چونکہ یہ خیالات محض وساوس اور اوہام تھے، اور مشاہدہ پر مبنی نہیں تھے، اس لئے آپؐ نے قطع وساوس کے لئے جواب علیٰ اسلوب الحکیم دیا، اور فرمایا: "انّ الماء طھور لاینجسہ شیٔ"۔

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں الف لام عہد خارج کا ہے، اور اس سے مراد خاص بیر بضاعۃ کا پانی ہے، اور "لاینجسہ شیٔ" کا مطلب یہ ہو "لاینجسہ شیٔ مما تتوھمون"

حدیثِ باب کی یہ توجیہ احقر کے نزدیک سب سے زیادہ راجح، بہتر اور اصح ہے،

دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "یلقی فیہ الحیض" درحقیقت "کان یلقی فیہ الحیض" کے معنی میں ہے، یعنی یہ گندگیاں اور غلاظتیں بیرِ بضاعہ میں زمانۂ جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں، اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہوگیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہوچکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انھوں نے سوال کیا اور آپؐ نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے وہم کو دور فرمایا،

تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ بیرِ بضاعہ کا پانی جاری تھا، اس کی تائید میں انھوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں "انہا کانت سیحا تجری" اور "یُستقٰی منہ البساتین" کے الفاظ آئے ہیں (کما ذکرہ الحافظ فی تلخیص الحبیر جلد ۱ صفحہ ۱۴) امام طحاویؒ کی اس توجیہ پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ کنویں کا جاری ہونا بہت مستبعد ہے، اس لئے کہ کنواں چھوٹا تھا، اس کا جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ جاری ہونے سے مراد دریاؤں اور نہروں کی طرح جاری ہونا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کنویں سے ڈول وغیرہ کے ذریعہ باغات کو سیراب کرنے کے لئے پانی مسلسل نکالا جاتا رہتا تھا، کنواں چونکہ چھوٹا تھا اس لئے یقیناً باغ کو ایک مرتبہ سیراب کرنے میں سارا پانی نکل جاتا ہوگا، لہٰذا وقوعِ نجاست سے وہ متاثر نہیں ہوتا تھا،

امام طحاویؒ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ کی مذکورہ روایت واقدی سے مروی ہے، اور واقدی ضعیف ہیں، بعض حضرات حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہیں لیکن تاریخ و سِیَر میں وہ امام ہیں اور ان کا قول معتبر ہے اور یہ معاملہ تاریخ ہی سے متعلق ہے، لیکن یہ جواب بنظرِ انصاف ضعیف ہے، اوّل تو اس لئے کہ واقدی خود تاریخ و سِیَر کے معاملہ میں بھی مختلف فیہ راوی ہیں، محقق مؤرخین کا ایک گروہ انھیں تاریخ میں بھی افسانہ طراز قرار دیتا ہے، دوسرے اگر تاریخ میں اُن کا قول مان بھی لیا جائے تو جس تاریخی روایت پر کسی فقہی مسئلہ کا دار و مدار ہو اس کو جانچنے کے لئے جرح و تعدیل کے وہی اصول استعمال کرنے پڑیں گے جو فقہی روایات کی تنقید کے لئے مقرر ہیں نہ کہ تاریخ کے، اس لحاظ سے کسی فقہی مسئلہ میں اس روایت سے استدلال درست نہیں،

بعض حضرات نے بیرِ بضاعہ کی حدیث پر سنداً بھی کلام کیا ہے، اور کہا ہے کہ ضعفِ اسناد

کی بناء پر یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں، ایک تو اس لئے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے، جس کی تضعیف کی گئی ہے، اور بعض حضرات نے انہیں خوارج کے فرقہ اباضیہ میں سے شمار کیا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ولید بن کثیر رواۃ حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن معینؒ وغیرہ نے اُن کو ثقہ قرار دیا ہے، اگر بالفرض وہ فرقہ اباضیہ سے متعلق ہوں تو بھی اصولِ حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مبتدع اگر عادل اور ثقہ ہو تو اس کی روایات قبول کر لی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ روایت اس کے مذہب کی تائید میں نہ ہو،

ضعفِ حدیث کی دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کی سند میں محمد بن کعب کے بعد اضطراب ہے، بعض روایات میں "عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" بعض میں "عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد اللہ بن رافع بن خدیج" آیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اضطراب موجبِ ضعف نہیں، کیونکہ محدثین نے ان طرقِ اربعہ میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہتا، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لہٰذا اس حدیث کی سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جو سب سے پہلے بیان کی گئی، جبکہ اس توجیہ سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے،

لہ ونقل ابن الجوزی ان الدارقطنی قال انہ لیس بثابت ولم نر ذلک فی العلل لہ ولا فی السنن وقد ذکر فی العلل الاختلاف فیہ علی بن اسحٰق وغیرہ وقال فی آخر الکلام علیہ "واحسنہا اسنادا روایۃ الولید بن کثیر عن محمد بن کعب، یعنی عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید واعلہ ابن القطان بجہالۃ راویہ عن ابی سعیدؓ واختلاف الرواۃ فی اسمہ واسم ابیہ، قال ابن القطان ولہ طریق احسن من ہذہ قال قاسم بن اصبغ فی مصنفہ حدثنا محمد بن وضاح ثنا عبد الصمد بن ابی سکینۃ الحلبی بحلب ثنا عبد العزیز بن ابی حازم عن ابیہ عن سہل بن سعدؓ قال قالوا یا رسول اللہ انک تتوضأ من بئر بضاعۃ وفیہا ما ینجی الناس والمحائض والجنث فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیٔ (ثم قال الحافظ) ابن ابی سکینۃ الذی زعم ابن حزم انہ مشہور، قال ابن عبد البر وغیرہ احد انہ مجہول ولم نجد عنہ راویا الا محمد بن وضاح،

(تلخیص الحبیر ۱/۱۳) ۱۲

حَدِیثُ الْقُلَّتَین

امام شافعیؒ اپنے مسلک پر اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یسئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وماینوبہ من السباع والدواب؟ قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث" اس حدیث میں مقدار قلتین کو . . . . کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں،

صاحبِ ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ "لم یحمل الخبث" کے معنیٰ ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کرسکتا، بلکہ نجس ہوجاتا ہے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ بھی دیا ہے کہ "ضعفہ ابوداؤد" لیکن چونکہ ابوداؤد کے معروف نسخوں میں کوئی صریح تضعیف نہیں ملتی، اس لئے صاحبِ ہدایہ کے خلاف ایک شور برپا ہوگیا کہ انھوں نے ابوداؤد کی طرف تضعیف کی نسبت غلط کی ہے، اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ ابوداؤد سے مراد ابوداؤد سجستانی صاحب السنن نہیں، بلکہ ابوداؤد طیالسی ہیں، لیکن یہ بات اوّل تو اس لئے بعید ہے کہ جب ابوداؤد مطلقاً بولا جاتا ہے تو ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ ابوداؤد طیالسی، دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مسند ابوداؤد طیالسی کی طرف رجوع کیا، تو اس میں کہیں تضعیف نہ ملی، خود احقر نے بھی اس حدیث کو مسند طیالسی میں دیکھا تو وہاں تضعیف موجود نہیں، اس لئے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہاں ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہیں، اور انھوں نے اگرچہ صراحۃً اس حدیث کو ضعیف نہیں قرار دیا لیکن اس حدیث کا اضطراب نقل کیا ہے جو تضعیف کے قائم مقام ہے، لیکن یہ جواب بھی درست نہیں، کیونکہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں اضطراب نقل کرنے کے ساتھ ترجیح راجح بھی موجود ہے، اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہ جاتا، چنانچہ ابوداؤد کی عبارت اس طرح ہے: "ھذا لفظ ابن العلاء وقال عثمان والحسن بن علی عن محمد بن عباد بن جعفر قال ابوداؤد وھو الصواب الی محمد بن جعفر"، لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں اس حدیث کی تضعیف ثابت نہیں، البتہ صاحبِ عنایہ نے ابوداؤد کی ایک عبارت نقل کی ہے جس میں تضعیف صراحۃً موجود ہے، یہ عبارت ابوداؤد لؤلؤی کے مروّجہ نسخوں میں تو نہیں ہے، البتہ علی ابن الحسن والے

نسخہ میں یقیناً موجود ہوگی جواَب نایاب ہے، اس میں رجال پر زیادہ کلام کیا گیا ہے، غالباً صاحب عنایہ اور صاحب ہدایہ کے پیش نظر وہی نسخہ تھا، واللہ اعلم،

بہرحال حدیث قُلّتین کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحٰق پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنیً اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے،

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزهری عن سالم عن ابن عمرؓ" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبید الله عن ابن عمرؓ" کی سند سے پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبیرؓ" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر" پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں اُن کا نام عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ مذکور ہے، نیز حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے، یعنی بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمر ہے، کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی فی الباب،

اور اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "اذا کان الماء قُلّتین لم یحمل الخبث" آیا ہے اور بعض میں "قلّتین او ثلاثاً" وارد ہوا ہے، جیسا کہ دارقطنی اور ابن عدی وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور دارقطنی ہی میں متعدد طرق سے اربعین قلۃ کے الفاظ بھی آئے ہیں، جن میں سے ایک طریق کو شیخ ابن ہمامؒ نے بھی صحیح قرار دیا ہے، نیز امام دارقطنیؒ ہی نے بعض روایتیں ایسی نقل کی ہیں جن میں "اربعین دلواً" یا "اربعین غرباً" کے الفاظ منقول ہیں،

اضطراب فی المعنیٰ کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحب قاموس قُلّہ کے کئی معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا، یہاں کسی ایک معنیٰ کی تعیین مشکل ہے،

علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ ان تین قسم کے اضطراب کے علاوہ چوتھا اضطراب قُلّہ کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلّہ کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، تو بھی مٹکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے، اگر اس پر یہ کہا جائے کہ دارقطنی کی ایک روایت میں "من قلال هجر" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمن کے موضع ہجر کے مٹکے مراد

ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی صرف مغیرہ بن سقلاب نے ذکر کی ہے جو بتصریح محدثین منکر الحدیث ہے، اور بعض دوسرے محدثین نے اس کے حق میں اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کئے اسی لئے خود دارقطنی نے اس زیادتی کو غیر محفوظ قرار دیا ہے، بہرصورت قلّہ کے مصداق میں اضطراب سے اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تعیین میں امام شافعیؒ کے نو قول ذکر کئے ہیں، جس کی وجہ یہ ہوئی کہ ابتداءً امام شافعیؒ نے قلّہ سے مراد ہجر کے مٹکے لئے تھے، کیونکہ عہد رسالتؐ میں ان کا زیادہ رواج تھا، لیکن امام شافعیؒ کے دور میں ان کا رواج ختم ہوگیا تو انہوں نے مشکیزوں کے ذریعہ تعیین کی، بعض اقوال کے مطابق پانچ مشکیزے اور بعض کے مطابق چھ مشکیزوں کی تعیین فرمائی، پھر حجاز سے باہر مشکیزوں کا بھی رواج نہ تھا، اس لئے رطل کے ذریعہ تحدید کی گئی، اور اس میں متعدد اقوال امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہوئے

بہرحال ان گوناگوں اضطرابات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی تضعیف فرمائی شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الالمام" میں اس حدیث کی تضعیف کی ہے، نیز قاضی اسمٰعیل بن اسحٰق اور ابوبکر بن عربی سے بھی تضعیف منقول ہے، علاوہ ازیں صاحب بدائع نے علی بن المدینی سے بھی تضعیف نقل کی ہے، حافظ ابن القیمؒ نے بھی تہذیب السنن میں حدیث قلتین پر مفصل کلام کرکے اُسے ناقابل استدلال قرار دیا ہے، نیز ابن تیمیہؒ، امام غزالیؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ زیلعیؒ سے بھی تضعیف منقول ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ اضطرابات وغیرہ کی وجہ سے اس حدیث کو علی الاطلاق ضعیف اور ناقابل استدلال قرار دینا بنظر انصاف مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ اعتراض ضعف حدیث اور سارے اضطرابات رفع ہوسکتے ہیں، جہاں تک محمد بن اسحٰق کے ضعف کا تعلق ہے ان کے بارے میں حافظ ذہبیؒ کا یہ قول فیصل گذرچکا ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو معتدل ترین قرار دیا ہے، چنانچہ خود حنفیہ بھی بہت سے مقامات پر ان کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، اضطرابات کو شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں دو جملوں میں دور کر دیا، ان کا کہنا ہے کہ ولید بن کثیر نے یہ روایت محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سنی، اور ان دونوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ دونوں سے سماع کیا اس طرح روایت کا بنیادی اضطراب رفع ہوگیا، اسی طرح امام دارقطنیؒ نے بھی اضطراب کو تطبیق دے کر دور کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت ان تمام طرق سے مروی ہے، اور ایک طریق دوسرے طریق

کے معارض نہیں۔

رہا اضطراب فی المتن تو وہ بھی موجبِ ضعف نہیں، اس لئے کہ جملہ محدثین نے قلتین کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، جس روایت میں ثلاثا کی زیادتی مروی ہے، اول تو وہ مرجوح ہے، اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو تطبیق ہوسکتی ہے، کہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرسکتا، اور یہ بھی بعید نہیں کہ یہاں "او ثلاثاً" " فصاعدًا " کے معنی میں ہو، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے بعض روایات ان الفاظ سے نقل کی ہیں، "اذا كان الماء قُلّتين فصاعدًا لم يحمل الخبث" ہوسکتا ہے کہ کسی راوی نے "فصاعدًا" کے مفہوم کو "او ثلاثاً" کے لفظ سے ادا کردیا ہو، رہی "اربعين قلة " والی روایت، سو اسے قاسم عمری کے سوا کسی نے مرفوعاً ذکر نہیں کیا، اور امام دارقطنیؒ نے ان کے بارے میں لکھا ہے "وهم في اسناده و كان كثير الخطأ " درحقیقت یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر موقوف ہے، "كما اخرجه الدار قطني بطرق عديدة " اور ظاہر ہے کہ حدیث موقوف مرفوع کا مقابلہ نہیں کرسکتی، ویسے بھی عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، لہٰذا اضطراب فی المتن بھی قابل اعتبار نہیں رہ جاتا۔

رہا معنی کا اضطراب سو سیاق کلام بتلا رہا ہے کہ یہاں قلة الجبل یاقامة الرجل مراد نہیں بلکہ "جرّة" کے معنی مراد ہیں، اس لئے کہ قلّہ کا لفظ جب پانی کے لئے بولتے ہیں تو اس سے عموماً مٹکا ہی مراد ہوتا ہے، نیز پہاڑ کی چوٹی یا قامتِ انسان مراد لینے میں بداہۃً تکلف بھی ہے۔

اب صرف اضطراب فی المصداق رہ جاتا ہے، سو وہ بھی موجبِ ضعف نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اس کے مصداق کی تعیین اہل حجاز کے عام رواج سے ہوسکتی ہے، کیونکہ ایسے موقع پر عموماً وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو عام طور سے مروج ہو، اور مدینہ طیبہ میں مقام ہجر کے بنے ہوئے مٹکے رائج تھے، جن میں دو مشک سے زیادہ پانی آتا تھا، چنانچہ امام شافعیؒ نے یہی مٹکے مراد لئے ہیں، اور قلتین کی تحدید پانچ مشکوں سے فرمائی ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر محدثین کے ایک بڑے طائفہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، حافظ ابن مندہؒ اور حافظ ابن حجرؒ اس کی تصحیح کرتے ہیں، امام ترمذیؒ کا صنیع بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، صاحب سعایہ بھی عدمِ تضعیف کی طرف مائل ہیں، اسی لئے حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدّری" میں فرمایا کہ حدیث قلتین کی تضعیف مشکل ہے۔

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف نہیں لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اسے تحدید شرعی کا مقام دینا مشکل ہے،

(۱) یہ طے شدہ بات ہے کہ حجاز کے خطہ میں پانی بہت کمیاب تھا، اور وہاں پانی کی نجاست وطہارت کے مسائل روزمرہ بکثرت پیش آتے رہتے تھے، اور لوگوں کو مسائل المیاہ سے واقفیت کا بہت اشتیاق رہتا تھا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قلت وکثرت کی کوئی حد مقرر فرمائی ہوتی تو وہ صحابۂ کرام میں نہایت معروف اور مشہور ہونی چاہئے تھی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صحابۂ کرام کے اتنے بڑے مجمع میں قلتین کی اس تحدید کو روایت کرنے والے سوائے ایک کمسن صحابی یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں، اور ان سے روایت کرنے والے بھی صرف ان کے دو صاحبزادے ہیں، گویا یہ "خبر الواحد فیما تعم بہ البلوٰی" ہے، جو باتفاق محدثین وفقہاء مخدوش ہوتی ہے،

(۲) یہ مسئلہ مقادیر شرعی سے متعلق ہے اور ان کے ثبوت کے لئے نہایت مضبوط اور غیر محتمل دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، حدیث القلتین کو اگر ضعیف نہ کہا جائے تب بھی اس کا درجہ حسن سے اوپر نہیں جاتا، جبکہ حنفیہؒ نے نجاستِ ماء کے سلسلہ میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحت کے اعلیٰ مقام پر ہیں، اس لحاظ سے حدیث القلتین ان روایاتِ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

(۳) دوسرے صحابۂ کرام سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے قلتین کو قلت وکثرت کا معیار بنایا ہو، بلکہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے تو "لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۱۳۶) میں یہاں تک فرمایا ہے کہ اس ترکِ تقدیر پر صحابہ کا اجماع معلوم ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب بیر زمزم میں ایک زنجی گر گیا تو ان دونوں حضرات نے پورے کنویں کے پانی کو نکالنے کا حکم دیا، حالانکہ پانی میں اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا، اور بیر زمزم بلاشبہ قلتین سے بہت زائد تھا، اور یہ عمل صحابۂ کرام کے مجمع میں پیش آیا، اور کسی صحابی نے اس پر کوئی نکیر یا اعتراض نہیں کیا، "فیکون حدیث القلتین مخالفًا للاجماع فلا یقبل"[۱]

بہرحال ان وجوہات وعوارض کی بناء پر اس حدیث کو مقادیر شرعیہ کے باب میں تحدید

---

[۱] قال الشیخ فی لمعات التنقیح ج ۲ ص ۱۳۷ "ولما لم یثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیث فی تقدیر الماء وتحدیدہ رجع اصحابنا فی ذلک الی الدلائل الحسیۃ دون السمعیۃ وجعلوا معیار القلۃ والکثرۃ الخلوص" ۱۲

تشریع کا مقام نہیں دیا جاسکتا بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ کسی مناسب توجیہ کے ذریعہ اس حدیث کو احادیث صحیحہ قویہ پر محمول کیا جائے، چنانچہ حنفیہ کی طرف سے حدیث قلتین کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں جن میں سے دو توجیہات زیادہ راجح ہیں،

پہلی توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانی سے مراد ارضِ حجاز کا ایک مخصوص پانی ہے جو مکہ اور مدینہ کے راستہ میں بکثرت پایا جاتا ہے، یہ پہاڑی چشموں کا پانی ہوتا ہے، اور اپنے معدن سے نکل کر نالیوں سے بہہ بہہ کر چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں جمع ہو جاتا ہے، اور اس کی مقدار عموماً قلتین سے زائد نہیں ہوتی لیکن یہ پانی جاری ہوتا ہے، اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہوتا، اس کی تائید حدیث کے ابتدائی جملہ سے ہوتی ہے، کہ "دھو یسئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من السباع والدواب" اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں گھروں میں پائے جانے والے پانی کے بارے میں سوال نہیں ہو رہا بلکہ صحراؤں کے پانی کے بارے میں سوال ہو رہا ہے، اس پر سوال ہوتا ہے کہ اگر وہ پانی جاری تھا تو قلتین کی تحدید کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تحدید نہیں بلکہ بیانِ واقعہ ہے، اور شاید اس کا منشاء یہ بھی ہو کہ قلتین سے کم پانی میں باوجود جاری ہونے کے تغیر پیدا ہونے کا زیادہ امکان ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ توجیہ درحقیقت امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہے جو انھوں نے امام ابویوسفؒ سے فرمایا تھا "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اذا کان جاریًا"

دوسری توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، دراصل حنفیہ کے نزدیک مدار خلوص اثرِ نجاست پر ہے، اگر کسی مقام پر مبتلیٰ بہ کو یہ یقین حاصل ہو کہ قلتین کی مقدار میں خلوصِ نجاست نہیں ہوتا، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود اس کا عملی تجربہ کیا، اور ایک گڑھا کھدوا کر اس میں پانچ مشکیزے پانی ڈالا، جو قلتین کی کتابوں میں لکھی ہوئی مقدار کے مطابق تھا، اس میں ایک طرف کی تحریک سے طرفِ آخر متحرک نہیں ہوئی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حنفیہ بھی پانی کو نجس نہیں کہتے، البتہ بعض صورتیں ایسی بھی نکل سکتی ہیں کہ ان میں اثر نجاست کا خلوص ہو جائے، ایسی صورت میں وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، گویا اصل مدار خلوص نجاست پر ہے، اس لئے قلتین کو بطور ایک حد کے مقرر کرنا درست نہیں اور کلی تحدید کے بجائے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا جائے گا، حضرت گنگوہیؒ کی یہ توجیہ زیادہ اطمینان بخش ہے

حنفیہ کے دلائل:

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں:۔

① ترمذی میں "باب کراہیۃ البول فی الماء الراکد" میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث "لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضأ منہ" ② حدیث المستیقظ من منامہ[1]،

③ حدیث ولوغ الکلب[2]، ④ حدیث وقوع الفارۃ فی السمن[3]،

یہ تمام احادیث صحیح ہیں۔ اور پہلی حدیث اصح ما فی الباب ہے شیخینؒ نے بھی اس کی تخریج کی ہے پہلی اور تیسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاستِ حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کے ساتھ نجاستِ حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاستِ متوہّمہ کا بیان ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مائعات سے ملے یا جامدات سے بہرصورت موجبِ خبث ہے، اس میں نہ تغیرِ احد الاوصاف کی قید ہے اور نہ قلتین سے کم ہونے کی، ہاں مقدارِ کثیر اس سے مستثنیٰ ہے، اور استثناء کی دلیل وضوء بماء البحر وغیرہ کی احادیث ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا، اب چونکہ قلیل وکثیر کی کوئی تحدید قابلِ اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم،

بَابٌ فِیْ مَاءِ الْبَحْرِ اَنَّہٗ طَهُوْرٌ

افنتوضّأ من البحر: صحابہ کو ماءِ بحر سے وضو کرنے میں شبہ تھا، وجہ یہ تھی کہ سمندر بے شمار جانوروں کا مسکن ہے، اور اس میں ہر روز ہزاروں جانور مرتے رہتے ہیں، لہٰذا ان مُردار جانوروں کی وجہ سے سمندر کا پانی نجس ہو جانا چاہیئے، یا شبہ کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "ان تحت البحر ناراً" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شبہ کے جواب میں صرف "الطهور ماءہٗ" کہنے پر اکتفاء نہ فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ہی "الحل میتتہ" کا اضافہ بھی فرمایا تاکہ منشاءِ سوال ہی ختم ہو جائے[4]،

---

[1] ترمذی (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳) باب ما جاء اذا استیقظ احدکم من منامہ الخ [2] باب حکم ولوغ الکلب، مسلم ج ۱ ص ۱۳۷،

[3] صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۷، باب ما یقع من النجاسات فی السمن والماء،

[4] وقال صاحب مرقاۃ الصعود وقال الطیبی سُئل عن ماء البحر فقط فاجابہم عن مائہ وطعامہ لعلمہ بانہ قد یعوزہم الزاد فی البحر کما یعوزہم ماء بئر فلما جمعتہما الحاجۃ منہم انتظم جوابہ لہما، (بذل المجہود ج ۱ ص ۵۳)

ھو الطھور ماءہٗ یہاں خبر کی تعریف باللام تعارف کے لئے ہے نہ کہ حصر کے لئے، ابتداء میں صحابہ کے درمیان وضو بماء البحر کے سلسلہ میں اختلاف تھا چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابن عمرؓ اور ابن عمروؓ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وضو بماء البحر مکروہ ہے، لیکن بعد میں اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا،

الحل میتتہ، یہاں پر کئی مسائل بحث طلب ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہو کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کونسے حرام ہیں؟ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام مائی جانور حلال ہیں[1]، امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمک طافی بھی حلت سے مستثنیٰ ہے،

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں،۔

(۱) حنفیہ کے مطابق (۲) جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں اُن کی نظیر بر سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بقر بحری حلال اور کلب بحری حرام ہے اور جس بحری جانور کی خشکی میں نظیر نہ ہو تو وہ حلال ہے، (۳) ضفدع، تمساح، سلحفاۃ، کلب بحری، اور خنزیر بحری حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، (۴) ضفدع کے سوا تمام بحری جانور حلال ہیں، علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ کے اس آخری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے،

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) احل لکم صید البحر وطعامہٗ، اس آیت قرآنی میں لفظ "صید" عام ہے، اس لئے ہر جانور حلال ہوگا، (۲) حدیث باب میں "الحل میتتہٗ" کے الفاظ ہر میتۃ ماء کی حلت بیان کر رہے ہیں، (۳) حدیث العنبر سے بھی مالکیہ اور شوافع کا استدلال ہے، جس میں صحابۂ کرامؓ نے فرمایا کہ ہم ایک عرصۂ دراز تک ایک سمندری جانور کھلتے رہے، جس کا نام عنبر تھا، باب غزوۃ سیف البحر میں بخاری کی اُس روایت میں الفاظ یہ ہیں: "فالقیٰ لنا البحر دابۃ یقال لہ العنبر فاکلنا منہ نصف شھر الخ" اس روایت میں لفظ دابۃ بتلا رہا ہے کہ وہ جانور مچھلی کے علاوہ

---

[1] وقال بعض الفقہاء وابن ابی لیلیٰ انہ یحل اکل ما سوی السمک من الضفدع والسرطان وحیۃ الماء وکلبہ وخنزیرہ ونحو ذلک لکن بالذکاۃ وہو قول اللیث بن سعد الا فی انسان الماء وخنزیرہ فانہ لا یحل (بذل المجہود ج ۱ ص ۵۴)

اور کوئی چیز تھی،

پھر امام مالکؒ آیتِ قرآنی "ولحم الخنزیر" کے عموم کی وجہ سے خنزیر بحری کو حلّت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ احادیث النہی عن قتل الضفدع کی بنا پر ضفدع کو حلّت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں،

ان کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) "ویحرم علیھم الخبائث" علامہ عینیؒ نے اسی آیتِ قرآنی سے مسلکِ حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہِ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہو، اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہے، لہٰذا سمک کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبائث میں داخل ہوں گے،

(۲) حرمت علیکم المیتۃ، اس سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیلِ شرعی سے ثابت ہوگئی ہو،

(۳) ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی وغیرہ میں مشہور مرفوع[۱] روایت ہے "عن عبد اللہ بن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال احلّت لنا میتتان ودمان فامّا المیتتان فالحوت والجراد واما الدمان فالکبد والطحال (لفظہ لابن[۲] ماجۃ) یہاں استدلال بعبارۃ النص ہے، کیونکہ سیاقِ کلام حِلّت وحرمت کے بیان کے لئے ہوگا، اور تعارض کے وقت استدلال بعبارۃ النص راجح ہوتا ہے، کما تقرر فی اصولِ الفقہ، لہٰذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ یعنی وہ جانور جن میں دمِ سائل نہیں ہوتا، اس کی صرف دو[۳] قسمیں حلال ہیں، جراد اور حوت، چونکہ سمندر کے دوسرے جانور ان دو قسموں میں داخل نہیں، اس لئے وہ حرام ہیں،

(۴) سب سے اہم بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری حیاتِ طیبہ میں آپؐ سے اور آپؐ کے بعد صحابۂ کرام سے ایک مرتبہ بھی سمک کے علاوہ کسی اور دریائی جانور کا کھایا جانا ثابت نہیں، اگر یہ جانور حلال ہوتے تو آپؐ کبھی نہ کبھی بیانِ جواز کے لئے ہی سہی ضرور تناول فرماتے، "واذ لیس فلیس"

---

[۱] وقد اخرجہ (الحافظ) فی التلخیص الحبیر مرفوعاً وموقوفاً وصحح الموقوف اخرجہ من حدیث زید بن اسلم عن ابن عمر عند الشافعی واحمد وابن ماجۃ والدارقطنی والبیہقی وابن عدی وابن مردویہ فی تفسیرہ ونقل تصحیح الموقوف من الدارقطنی وابی زرعۃ وابی حاتم (معارف السنن ج ۱ ص ۲۵۷) از مرتب [۲] ص ۲۳۸ باب الکبد والطحال ابواب الاطعمہ،

رہا شافعیہ اور مالکیہ کا آیتِ قرآنی "احل لکم صید البحر" سے استدلال سو اس کا جواب تو یہ ہے کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ صید کو مصید کے معنی میں لیا جائے اور اضافت کو استغراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے، اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے احناف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ صید اپنے حقیقی یعنی مصدری معنیٰ پر ہی محمول ہے، اور سیاق بھی اس پر شاہد ہے کیونکہ ذکر ان افعال کا چل رہا ہے جو محرم کے لئے جائز یا ناجائز ہوتے ہیں، لہٰذا یہاں منشاء صرف یہ بتلانا ہے کہ سمندر میں شکار کرنا جائز ہے اس سے کھانے کی حلّت ثابت نہیں ہوتی،

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید ہی کے معنی میں ہو تو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہو گی، لہٰذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے "حرّم علیکم صید البرّ ما دمتم حرمًا" میں اضافت بالاتفاق عہد کے لئے ہے،

جہاں تک حدیثِ باب[۱] سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سو اس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ میتۃ میں اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد اصل ہو لہٰذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص میتے حلال ہیں جن کے بارے میں حلت کی نص آ چکی ہے، اور وہ سمک ہے،

اس حدیث کا دوسرا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے یہ دیا ہے کہ اگر اضافت کو استغراق کے لئے ہی مانا جائے تو الحل سے مراد یہاں حلال ہونا نہیں بلکہ ظاہر ہونا ہے، اور لفظ حِل کلامِ عرب میں بکثرت ظاہر ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ بخاری کی ایک مشہور حدیث[۲] میں یہ الفاظ آئے ہیں "حتیٰ بلغنا سد الرّوحاء حلّت فبنیٰ بہا الخ" اس حدیث میں لفظ "حَلّتْ" باتفاق

---

[۱] واستوفی الکلام علیٰ اسنادہ الحافظ ابن حجرؒ فی تلخیص الحبیر ج ۱ ص ۹، ومفادہ ان الحدیث صحیح مرویّ عن عدۃ من الصحابۃ منہم ابوہریرۃؓ وجابر وابن عباس وابن الفراسی بطرق شتّٰی وان کان فی بعضہا کلام،

[۲] الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹۸) فی اواخر کتاب البیوع عن انس بن مالکؓ تحت باب ھل یسافر بالجاریۃ قبل ان یستبرئہا۔

"طہرٗ" کے معنی میں ہی اسی طرح حدیث باب میں لفظ "حل" طہر کے معنی میں ہے۔ اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سلسلۂ کلام طہارت ہی سے چلا آرہا ہے، صحابۂ کرام کو یہ شبہ تھا کہ سمندر میں مر نیوالا جانور ناپاک ہوجاتا ہے۔ اس شبہ کو ختم کرنے کے لئے آپؐ نے فرمایا کہ سمندر کا میتہ طاہر رہتا ہے،

شافعیہ و مالکیہ کا تیسرا استدلال حدیث العنبر سے تھا: اس کا جواب یہ ہی کہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس حدیث کے اندر "فالقی البحر حوتا میتا" کے الفاظ آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں دابہ سے مراد بھی حوت ہے،

سمک طافی :- یہاں دوسرا مسئلہ سمک طافی کی حلت و حرمت کا ہے، طافی" اس مچھلی کو کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مرکر الٹی ہوگئی ہو، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ایسی مچھلی کو حلال کہتے ہیں، جبکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اس کی حرمت کے قائل ہیں، یہ ہی مسلک ہے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، جابرؓ، ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ، طاؤسؒ اور سعید بن المسیب وغیرہم کا،

ائمہ ثلاثہ کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ "الحل میتتہ" سے غیر مذبوح مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے، ان کا دوسرا استدلال حدیث عنبر سے ہے کہ وہ صحابۂ کرام کو مری ہوئی ملی تھی، اس کے باوجود وہ اسے نصف ماہ تک کھاتے رہے، تیسرا استدلال حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ایک اثر سے ہے جو سنن بیہقی اور دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے .... (کمافی معارف السنن ج ۱ ص ۲۵۷) اس اثر میں سمک طافی کو حلال قرار دیا گیا ہے،

حنفیہ کا استدلال ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے ہے:

"قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما القی البحر او جزر عنہ فکلوہ وما مات فیہ وطفا فلا تأکلوہ" امام ابوداؤدؒ نے یہ روایت مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح روایت کی ہے، پھر طریق موقوف کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرفوع روایت بھی تمام ثقات سے مروی ہے، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اس لئے اس کو مرفوع ماننے میں کوئی اشکال نہیں، اور اگر موقوف طریق کو ہی صحیح مانیں تب بھی چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی،

امام بیہقیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں، کیونکہ ضعف کی وجہ ابن سلیم کا ضعف بیان کی ہے، حالانکہ ابن سلیم صحیحین کے راوی ہیں، لہٰذا ان کی یہ تضعیف درست

---

[۱] صحیح بخاری کی روایات میں "حوت" اور "دابہ" [illegible] طرح کے الفاظ آئے ہیں دیکھئے جلد ثانی ص ۶۲۵ و ۶۲۶ کتاب المغازی باب غزوۂ سیف البحر (مرتب) [illegible] کتاب [illegible] باب فی اکل الطافی من السمک، [illegible] ص ۲۳۴ ابواب الصید باب الطافی

[illegible]

نہیں، ابن الجوزیؒ نے مرفوع کو اسمٰعیل بن امیہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے حالانکہ ان کو مغالطہ لگا ہے، یہ اسمٰعیل بن امیہ ابو الصلت نہیں جو ضعیف ہیں، بلکہ اسمٰعیل بن امیہ قرشی اموی ہیں، جو ثقہ ہیں مسلکِ حنفیہ کی تائید آیتِ قرآنی "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" سے بھی ہوتی ہے،

شوافع کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ "الحلّ میتتہ" میں میتہ سے مراد غیر مذبوح نہیں، بلکہ "مالیس لہٗ نفس سائلۃ" ہے، جیسا کہ "احلّت لنا میتتان" میں میتہ سے یہی مراد ہے، اور حنفیہ کی مستدل مذکورۂ بالا احادیث کی بنا پر اگر یوں کہا جائے کہ سمکِ طافی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول حضرت شیخ الہندؒ "الحل" سے مراد حلال نہیں بلکہ طاہر ہے،

حدیثِ عنبر کا جواب یہ ہے کہ اس کے طافی ہونے کی تصریح نہیں ہے، طافی صرف اس مچھلی کو کہتے ہیں جو کسی خارجی سبب کے بغیر خود بخود سمندر میں مر جائے، اور اُلٹی ہو جائے، اس کے برخلاف اگر کوئی مچھلی کسی خارجی سبب کی وجہ سے مثلاً شدتِ حرارت یا شدتِ برودۃ سے یا تلاطمِ امواج سے یا کنارے پر پہونچ کر پانی کے دُور چلے جانے کی وجہ سے مر جائے تو وہ طافی نہیں ہوتی، اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، حدیث عنبر میں بھی ظاہر یہی ہے کہ وہ مچھلی پانی کے چھوڑ کر چلے جانے کی بنا پر مری تھی، لہٰذا اس کی حلت محلِ نزاع نہیں،

اب صرف حضرت ابوبکر صدیقؓ کا اثر رہ جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اوّلاً تو اس میں شدید اضطراب ہے، دوسرے اگر بالفرض اسے سنداً صحیح مان بھی لیا جائے تو بھی وہ ایک صحابی کا اجتہاد ہو سکتا ہے، جو حدیثِ مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں میتہ مچھلی سے وہی سمک مراد ہو جو اسبابِ خارجیہ کی بنا پر مری ہو،

جھینگہ کی حلت وحرمت:۔ تیسرا مسئلہ جھینگہ کی حلت وحرمت کا ہے، شافعیہؒ اور مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن حنفیہؒ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ سمک ہے یا نہیں، یہ بات خاص طور سے علماءِ ہند کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے، علامہ دمیریؒ نے "حیات الحیوان" میں اس کو سمک ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بنا پر بعض علماءِ ہند اس کی حلت کے قائل ہیں، جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں، چنانچہ انھوں نے "امداد الفتاویٰ" میں اس کی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ حمادیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے سمک

---

۵ معارف السنن ۱/۲۶۰،

احقر نے علم الحیوان کے ماہرین سے اس کی تحقیق کی تو وہ سب اس بات پر متفق نظر آئے کہ جھینگا، مچھلی نہیں ہے، اور دونوں کے درمیان وہ نسبت ہے جو شیر اور بلی کے درمیان پائی جاتی ہے، مچھلی کی جو تعریف، علم الحیوانات کی کتابوں میں مرقوم ہے، اس کی رُو سے بھی جھینگا، مچھلی کے مصداق میں داخل نہیں ہوتا، وہ تعریف یہ ہے: "وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور جو پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے،" اس میں جھینگا پہلی ہی قید سے خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ اس میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، بعض علماءِ حیوانات نے تو اسے کیڑے کی ایک قسم قرار دیا ہے، اس کے علاوہ عرفِ عام میں بھی اُسے مچھلی نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ اگر کسی شخص کو مچھلی لانے کا حکم دیا جائے اور وہ جھینگا لے آئے تو اسے صحیح تعمیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، ان وجوہ کی بناء پر راجح یہی ہے کہ وہ مچھلی نہیں ہے، لہٰذا اسے کھانا درست نہیں، جہاں تک علامہ دمیریؒ کا تعلق ہے تو وہ کوئی علم الحیوانات کے ماہر نہیں، بلکہ محض ناقلِ روایات ہیں، اور انھوں نے حیات الحیوان میں ہر طرح کی رطب و یابس روایات جمع کر دی ہیں، اس لئے اُن کا قول اس باب میں دوسرے ماہرین کے خلاف حجت نہیں، علاوہ ازیں جس مسئلہ میں حلت و حرمت کے ادلّہ متعارض ہوں وہاں جانبِ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، اس لئے اس کے کھانے سے پرہیز ہی لازم ہے، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ التَّشْدِيْدِ فِي الْبَوْلِ،

مرّ علیٰ قبرین، یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ دونوں سے مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے بعض طرق میں اس بات کی صراحت ہے کہ یہ دونوں قبریں بقیع کی تھیں، اور حضرت جابرؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ یہ واقعہ سفر کے درمیان پیش آیا، علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں واقعات الگ الگ ہیں،

وما یعذبان فی کبیر، بخاریؒ کی روایت میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں "ثم قال بلیٰ" اس لئے بظاہر روایت کے اوّل و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، لیکن علماء نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں گناہ ایسے ہیں کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں، اس لحاظ سے وہ کبیرہ نہیں لیکن معصیت کے لحاظ سے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا اور چغلخوری کرنا کبیرہ گناہ ہیں،

لہ ج ۱ ص ۳۴ و ۳۵ کتاب الوضوء باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ،

نکلن لا یستتر من بولہ، یہاں روایات میں مختلف الفاظ آئے ہیں، "لا یستتر"، "لا یستنزہ"، "لا یستبرئ"، "لا یستنثر"، اور "لا یتتر" سب کے معنی ایک ہی ہیں کہ "وہ شخص پیشاب کی چھینٹوں سے احتراز نہیں کیا کرتا تھا"، "لا یستتر" کے معنی بعض حضرات نے یہ بھی بیان کئے ہیں کہ پیشاب کے وقت سترِ عورت کا اہتمام نہیں کرتا تھا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس لفظ کو دوسرے طرق پر محمول کرتے ہوئے عدم التحرز ہی کے معنی لئے جائیں، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ"

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹوں سے عدم تحرز کو عذابِ قبر سے کیا مناسبت ہے؟ اس کی حقیقت تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں البتہ علامہ ابن نجیم نے "البحر الرائق" (ج ۱، ص ۲۱۴) میں اس کا یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ طہارت عن البول عبادات اور طاعات کی طرف پہلا قدم ہے، دوسری طرف قبر عالمِ آخرت کی پہلی منزل ہے، قیامت کے دن سب سے پہلے نماز کا حساب لیا جائے گا، اور طہارت نماز سے مقدم ہے، اس لئے منازلِ آخرت کی پہلی منزل یعنی قبر میں طہارت کے ترک پر عذاب دیا جائیگا اس کی تائید معجم طبرانی کی ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے، "اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر" رواہ الطبرانی باسناد حسن" (معارف السنن ج ۱ ص ۲۱۳)

واما ھذا فکان یمشی بالنمیمة، ترمذی میں حدیث ان الفاظ پر ختم ہو گئی ہے،

قبروں پر پھول چڑھانا

لیکن بخاری[۱] کی روایت میں اور اس روایت کے دوسرے طرق میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم .... نے ایک شاخ لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے، اور دونوں قبروں پر انھیں گاڑ دیا، اور اس کی حکمت یہ بیان فرمائی "لعلہ ان یخفف عنھما مالم تیبسا" اس سے بعض اہلِ بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں، البتہ اس مسئلہ میں علماء کا کلام ہوا ہے، کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے؟

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور کسی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطالؒ اور علامہ مازریؒ نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ اُن پر عذابِ قبر ہو رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے اُن کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ صاحبِ قبر کے معذب ہونے کا علم ہو سکتا ہے اور نہ تخفیفِ عذاب کا، اس لئے

---

[۱] ان شئت فطالع للتفصیل معارف السنن ج ۱ ص ۲۶۲، [۲] مرتب ۹۵ ص ۳۵ ج ۱ باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ،

سے کذا فی معارف السنن ج ۱ ص ۲۶۵، ۲۶۰

دوسروں کے لئے شاخ کا گاڑنا درست نہیں ہے، اس قسم کی تصریحات حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ، امام نوویؒ اور علامہ خطابیؒ سے بھی منقول ہیں، البتہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے بذل المجہود[1] میں ابن بطال اور مازریؒ کے مذکورہ قول پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معذب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مُردے کے لئے تخفیفِ عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مُردے کے لئے دعاءِ مغفرت اور ایصالِ ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد کتاب الجنائز میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حصیبؓ نے یہ وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ گاڑ دی جائے، اس بناء پر مولانا سہارنپوریؒ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبر پر شاخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے،

احقر کے والد ماجد صاحبِ تفسیرِ معارف القرآن" حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ العزیز نے اس باب میں قولِ فیصل یہ بیان فرمایا کہ حدیث سے ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہے، حدیث میں ایک یا دو مرتبہ شاخ گاڑنا تو ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاناً ایسا کرنا جائز ہے، "وعلیہ یحمل قول الشیخ السہارنپوری" لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیثِ باب کے علاوہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر ایسا فرمایا ہو، اسی طرح حضرت بریدہؓ کے علاوہ کسی اور صحابی سے یہ منقول نہیں کہ انھوں نے قبر پر شاخیں گاڑنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ سے بھی جو اس حدیث[2] کے راوی ہیں، یہ منقول نہیں کہ انھوں نے تخفیفِ عذاب کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوجاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ جائز ہے لیکن سنتِ جاریہ اور عادتِ مستقلہ بنانے کی چیز نہیں،" فالحق ان یعطی کل شیٔ حقہ ولا یجاوز عن حدہ وھو الفقہ فی الدین" واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ

قال علیہ ذنوبًا بماءٍ فرشہ علیہ ؛ شیر خوار بچہ کے پیشاب کے بارے میں داؤد ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے، جبکہ جمہور نجاستِ بولِ غلام کے قائل ہیں، قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی بیان فرمایا جو داؤد ظاہری کا ہے، یعنی بولِ غلام طاہر ہے، لیکن علامہ نوویؒ

---

[1] ج ۱ ص ۱۵ ، [2] یعنی الحدیث المذکور فی الباب لاحدیث بریدۃ ،

نے قاضی عیاضؒ کی تردید کی اور فرمایا کہ امام شافعیؒ بھی جمہور کی طرح نجاست کے قائل ہیں،

پھر جمہور کے مابین بولِ غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہی امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک بولِ غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹے مار دینا کافی ہے جبکہ جاریہ کے بول میں غسل ضروری ہے، پھر چھینٹے مارنے کی تحدید میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ تقاطر بالکل ضروری نہیں، اور دوسرا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اتنے چھینٹے مارنے چاہئیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نچوڑنے سے تقاطر ہو جائے،

ان کے برخلاف امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور فقہاء کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بولِ جاریہ کی طرح بولِ غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بولِ غلامِ رضیع میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسلِ خفیف کافی ہے،

امام شافعیؒ وغیرہ حدیثِ باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بولِ غلام کے ساتھ نضح یا رشؔ کے الفاظ آئے ہیں، جن کے معنیٰ چھینٹے مارنے کے ہیں،

حنفیہ کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، اور اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں، دوسرے بولِ غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں "صب علیہ الماء" اور "فاتبعہ الماء" بھی وارد ہوا ہے، جو غسل پر صریح ہے، ایسی احادیث کے تمام طرق کی تخریج صحیح مسلم میں موجود ہے، بلکہ اعلاء السنن جلد اوّل صفحہ ۳، ۴ پر حضرت عائشہؓ کی حدیث مروی ہے جس سے صراحۃً غسلِ بولِ غلام کا پتہ چلتا ہے، "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤتی بالصبیان فاتی بصبی مرۃ فبال علیہ فقال صبوا علیہ الماء صبًا، رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۱۴ ج ۱)

ان وجوہات کی بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نضح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں اُن کے ایسے معنیٰ مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنیٰ ہیں غسلِ خفیف، نضح اور رشؔ کے الفاظ جہاں چھینٹے مارنے کے معنیٰ میں آتے ہیں وہاں غسل خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے، مثلاً ترمذی ہی میں "باب فی المذی یصیب الثوب" کے تحت حضرت سہل بن حنیفؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی سے تطہیر کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا "یکفیك ان تأخذ کفا من ماء فتنضح به ثوبك حیث ترٰی انه اصاب منه" اس روایت کے تحت امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وقد اختلف

اہل العلم فی المذی یصیب الثوب فقال بعضھم لا یجزئ الا الغسل وھو قول الشافعیؒ واسحٰقؒ"، ظاہر ہے کہ یہاں امام شافعیؒ نے نضح کو غسل خفیف کے معنیٰ میں لیا ہے،

اسی طرح صحیح مسلم جلد اول میں صفحہ ۱۴۳ پر باب المذی کے تحت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت ہے: "ارسلنا المقداد بن الاسود الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألہ عن المذی یخرج من الانسان کیف یفعل بہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانضح فرجك" اس کے تحت امام نوویؒ لکھتے ہیں: "واما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانضح فرجك فمعناہ اغسلہ فان النضح یکون غسلاً ویکون رشاً وقد جاء فی الروایۃ الاخریٰ یغسل ذکرہ فتعین حمل النضح علیہ"۔ اسی طرح امام ترمذیؒ نے "باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب" میں حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ کی روایت تخریج کی ہے: "ان امرأۃ سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یصیبہ الدم من الحیضۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ"۔ یہاں بھی لفظ رشّ کو امام شافعیؒ نے غسل کے معنیٰ میں لیا ہے، چنانچہ اس حدیث کے تحت امام ترمذیؒ تحریر فرماتے ہیں: "وقال الشافعیؒ یجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرھم وشدد فی ذلك"

یہی حدیث صحیح مسلم جلد اول "باب نجاسۃ الدم وکیفیۃ غسلہ" میں صفحہ ۱۴۰ پر ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: عن اسماء قالت جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت احدانا یصیب ثوبھا من دم الحیضۃ کیف تصنع بہ قال تحتّہ ثم تقرصہ ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ" اس حدیث کے تحت امام نوویؒ جو خود بھی شافعی ہیں تحریر فرماتے ہیں: "ومعنیٰ تنضحہ تغسلہ وھو بکسر الضاد، کذا قال الجوھری وغیرہ وفی ھذا الحدیث وجوب غسل النجاسۃ بالماء"

توجس طرح ان تمام مقامات پر لفظ نضح اور لفظ "رشّ" کو غسل کے معنیٰ میں لیا گیا ہے، تو اگر مختلف روایات میں تطبیق کے لئے حنفیہ حدیث باب میں "نضح" اور "رش" کو غسل کے معنیٰ میں لے لیں تو اس میں کیا حرج ہے، البتہ احادیث سے اتنی بات ضرور سمجھ میں آتی ہے کہ بولِ جاریہ اور بولِ غلام میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ بولِ جاریہ میں غَسلِ شدید ہوگا جبکہ بولِ غلام میں غَسلِ خفیف،

اب یہاں ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ غلام اور جاریہ کے بول میں فرق کیوں کیا گیا؟ اگرچہ وہ فرق حنفیہ کے نزدیک مبالغہ اور عدم مبالغہ ہی کا ہے،

اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں جنمیں بہتر یہ ہے کہ جاریہ کا بول زیادہ غلیظ اور منتن ہوتا ہے اور غلام کا اس درجہ میں غلیظ نہیں ہوتا،

اور جب شیر خواری کی مدت گذر جائے تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلظت پیدا ہوجاتی ہے، اس لئے اس موقعہ پر کوئی فرق نہیں رہتا، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي بَوْلِ مَايُؤْكَلُ لَحْمُهُ

ان ناسًا من عرينة قدموا المدينة ، بعض روایات میں یہاں عرینہ کے بجائے "عکل"[1] کا لفظ وارد ہوا ہے، اور بخاری کی ایک روایت میں "من عکل وعرینۃ"[2] (بواو العطف) اور ایک روایت میں "من عکل او عرینۃ"[3] (بالشک) اور ایک روایت میں "ان رھطا من عکل ثمانیۃ" کے الفاظ آئے ہیں، علماء نے فرمایا کہ دراصل یہ کُل آٹھ آدمی تھے، جن میں سے چار قبیلۂ عرینہ سے اور تین قبیلۂ عکل سے تعلق رکھتے تھے اور ایک آدمی غالباً کسی اور قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے،

فاجتووها، اجتووا کے لغوی معنی مرض الجوار میں مبتلا ہوجانا ہے، اور مرض الجوار پیٹ کی ایک بیماری ہے جس میں پیٹ پھول جاتا ہے، اور پیاس بہت لگتی ہے، اس مرض کو عموماً استسقاء کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے "اجتووا" کے معنی آب و ہوا کو ناموافق پانا کئے ہیں، یعنی ان لوگوں نے مدینہ طیبہ کی آب و ہوا کو اپنی صحت کے لئے ناموافق پایا، یہ دوسرے معنی زیادہ راجح ہیں، کیونکہ بعض روایات میں "اجتووا" کی جگہ "استوخموا المدینۃ"[4] کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور استیخام دوسرے معنی کے لئے متعین ہے،

وقال اشربوا من البانها وابوالها، اس جملہ سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ "بَول مایؤکل لحمہ" کا ہے، کہ وہ طاہر ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ، امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ وہ طاہر ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ اس کو نجاست خفیفہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اختلاف فقہاء کی وجہ سے ان کے نزدیک احکام میں تخفیف ہوجاتی ہے،

امام مالکؒ وغیرہ کا استدلال روایت باب کے مذکورہ بالا جملہ سے ہے، لہٰذا اگر اونٹوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپؐ اس کے شرب کا حکم نہ دیتے، ان کا دوسرا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صلّوا فی مرابض الغنم"[5] وجہ استدلال یہ ہے کہ مرابضِ غنم بکریوں کے بول اور بعرات کا مرکز ہوتی ہیں، اگر ان کے بول وغیرہ نجس ہوتے تو اس میں نماز پڑھنے

---

[1] بخاری ج ۲ ص ۶۰۲ کتاب المغازی باب قصۃ عکل وعرینۃ ۱۲ [2] حوالۂ بالا،
[3] بخاری ج ۱ ص ۳۶ کتاب الوضوء باب ابوال الابل والدواب والغنم ومرابضها، [4] کما فی روایۃ البخاری ص ۶۰۲ ج ۲

[5] قصۃ عکل وعرینۃ

کی اجازت نہ ہوتی، اسی سے یہ حضرات مایؤکل لحمہٗ کے بول کے علاوہ بعر اور روث کی طہارت پر بھی استدلال کرتے ہیں،

حنفیہ کا استدلال ایک تو مستدرک ... (ص ۱۸۳) ابن ماجہ ص ۲۹) دار قطنی اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، "استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" حاکمؒ نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے، اس حدیث کو علامہ ہیثمیؒ نے بھی "مجمع الزوائد" میں نقل کیا ہے، اس میں بول عام ہے جس میں بول مایؤکل لحمہ بھی شامل ہے، امام دار قطنی نے اپنی سنن میں جلد اول صفحہ ۱۲۸ پر حدیث کے مذکورہ الفاظ روایت کرنے کے بعد "الصواب (انہ) مرسل" فرمایا، لیکن پھر "ابوعلی الصفار نا محمد بن علی الوراق نا عفان (وھو ابن مسلم) نا ابوعوانۃ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ھریرۃؓ" کے طریق سے مرفوعاً یہ الفاظ روایت کئے ہیں، "اکثر عذاب القبر من البول" اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ایک دوسرے طریق سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "عامۃ عذاب القبر من البول فتنزھوا من البول" اور ان کے بعد فرمایا ہے: "لا باس بہ"

حنفیہ کا دوسرا استدلال مسند امام احمدؒ میں حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ[۵۲] سے ہے جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انھیں قبر نے زور سے بھینچا اور دبایا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرز عن البول کی وجہ سے تھا،

حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدری" میں اس مقام پر فرمایا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ جب اُن کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا وہ مویشی چرایا کرتے تھے اور ان کے ابوال سے خاطر خواہ تحرز نہیں کرتے تھے، حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ میں اہلیہ سے پوچھنے کا یہ قصہ احقر کو حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اسے بڑے وثوق کے ساتھ نقل کیا ہے، اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو وہ زیرِ بحث مسئلہ میں نصِ صریح کا درجہ رکھتا ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذیؒ "ابواب الاطعمۃ باب ماجاء فی اکل لحوم الجلالۃ والبانھا" میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الجلالۃ والبانھا" جلالۃ اس حیوان کو کہتے ہیں جو بعرہ اور گندگی کھاتا ہو، گویا بعرہ وغیرہ کا کھانا نہی کا سبب ہے، اس سے دلالۃ النص کے طور پر مایؤکل لحمہٗ کے بول، روث اور بعرہ کی نجاست

---

[۵۱] کذا فی معارف السنن ج ۱ ص ۲۷۵، ۱۲

[۵۲] مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۲۶ باب اثبات عذاب القبر الفصل الثالث،

مستفاد ہوتی ہے،

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع کر دیا گیا تھا کہ ابوال ابل کو پئے بغیر ان کی شفا اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے تھے اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہو جاتا ہے،

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا، اور درحقیقت یہ جملہ "علفتہ تبنا وماء باردا"، کی قبیل سے ہے، اور اس میں تضمین پائی جاتی ہے، اصل میں عبارت یوں تھی: اشربوا من البانہا واستنشقوا من ابوالہا، یا اضمدوا من ابوالہا" اضمدوا کے معنی ہیں لیپ چڑھانا،

③ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ... حضرت ابوہریرہؓ کی "استنزھوا من البول" والی حدیث ہے، نسخ کی دلیل یہ ہے کہ مورخین کی تصریح کے مطابق عرنیین کا یہ واقعہ ۶ھ کے جمادی الاولیٰ، شوال یا ذیقعدہ میں پیش آیا، اور حدیث "استنزھوا من البول" لازماً اس سے مؤخر ہے، کیونکہ اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، جو ۷ھ میں اسلام لائے، اس کے علاوہ اسی حدیث میں مذکور ہے کہ آپؐ نے عرنیین کا مثلہ فرمایا، اور مثلہ باتفاق منسوخ ہے، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم بھی منسوخ ہوگا،

لیکن یہ جواب بہتر نہیں، اس لئے کہ اصولِ حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ محض راوی کا متأخر الاسلام ہونا حدیث کے متأخر ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث ان کے اسلام لانے سے پہلے کی ہو، اور راوی نے اسلام لانے کے بعد کسی اور صحابی سے اُسے سُنکر روایت کر دیا ہو، ایسی حدیث کو مرسلِ صحابی کہتے ہیں، کتبِ حدیث میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں، لہٰذا حدیث عرنیین کو منسوخ کہنا مشکل ہے، بریں بنا، پہلے دو جواب ہی زیادہ راجح ہیں،

تداوی بالمحرّمات

دوسرا مسئلہ تداوی بالمحرّم کا ہے یعنی کسی حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حالت اضطرار کی ہو یعنی وہ محرم استعمال کئے بغیر جان کا بچنا مشکل ہو تو بقدر ضرورت تداوی بالمحرم بالاتفاق جائز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کیلئے تداوی

بالمحرم کی ضرورت ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداوی بالمحرم مطلقاً جائز ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں تداوی بالمحرم مطلقاً ناجائز ہے، امام بیہقیؒ کے نزدیک تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ باقی محرمات سے جائز ہے، حنفیہ میں سے امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کی طرح مطلقاً عدمِ جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی تمام محرمات سے تداوی جائز ہے، حنفیہ میں سے امام ابویوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی طبیبِ حاذق یہ فیصلہ کرے کہ تداوی بالمحرم کے بغیر بیماری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے، تو اس صورت میں تداوی بالمحرم جائز ہوگا، حدیث باب اُن لوگوں کی دلیل ہے جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں، حنفیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی یہ بات معلوم ہو چکی تھی، کہ ان کی شفاء ابوالِ ابل میں منحصر ہے، اس لئے آپؐ نے ابوالِ ابل کے استعمال کا حکم فرمایا،

فقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف وسمر اعینھم، سمر کے معنیٰ ہیں گرم سلاخوں سے داغنا، یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ مثلہ ہے جس کی ممانعت کی گئی ہے، جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم مثلہ سے پہلے کا ہے، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انھوں نے ابلِ صدقہ کے راعی کو جو بعض روایات کے مطابق حضرت ابو ذرؓ کے صاحبزادے تھے اسی طرح قتل کیا تھا، اس لئے قصاصاً ایسا کیا گیا،

قصاص بالمثل یہیں سے قصاص بالمثل کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں، ایک یہ کہ تحریق بالنار کے سوا ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہے سوائے اس قتل کے جو کسی دوسرے منکر کے ذریعہ کیا گیا ہو، مثلاً زنا یا لواطت، حنفیہ کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے ہے، ان کا استدلال ابن ماجہ کی روایت[1] سے ہے "لا قود الا بالسیف" البتہ زخموں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جہاں مماثلت ممکن ہو وہاں قصاص ہوگا ورنہ ارش یا دیت،

والقاھم بالحرۃ، حرہ ایسی پتھریلی زمین کو کہتے ہیں جس میں بڑے بڑے سیاہ پتھر زمین پر ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، مدینہ طیبہ کے شمال اور جنوب میں بڑے بڑے قطعاتِ زمین ایسے ہی ہیں،

قال انسؓ فلقد رأیت احدھم یکدم الارض بفیہ حتی ماتوا، یکدم کے معنیٰ

---

[1] ابواب الدیات، باب لا قود الا بالسیف، ص ۱۹۶،

ہیں رگڑنا، اور ایک روایت میں "یکدم"[1] کے الفاظ ہیں جس کے معنی ہیں کاٹنا، بعض روایات میں اس عمل کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ پیاسے تھے اور انھیں پانی نہیں دیا گیا تھا، اگر یہ بات صحیح ہو تو یہ انہی کی خصوصیت ہوگی، ورنہ حکم یہ ہے کہ کوئی مجرم خواہ کتنی ہی شدید سزا کا مستحق ہو اگر پانی مانگے تو اسے پانی دیا جائے گا، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الرِّيْحِ

لا وضوء الا من صوت او ریح ، یہ حصر بالاتفاق اضافی ہے، اور صوت اور ریح بالاتفاق تیقنِ حدث سے کنایہ ہے، چنانچہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر صوت اور ریح کے بغیر خروجِ ریح کا تیقن ہو جائے تب بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس کی دلیل ابو داؤد میں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ بات وسوسہ کے ایک مریض سے فرمائی تھی، نیز اسی حدیث کی تفصیل مسند بزار میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح مرفوعاً مروی ہے "یأتی احدکم الشیطان فی صلوٰته حتی ینفخ فی مقعدته فیخیل انه قد احدث ولم یحدث، فاذا وجد ذلک احدکم فلا ینصرفن حتی یسمع صوتاً باذنه او یجد ریحاً بانفه (کشف الاستار عن زوائد البزار ص ۱۴۷ ج ۱)

اذا خرج من قُبل المرءة الریح وجب علیها الوضوء ، امام مالکؒ کے نزدیک ریح قُبل مطلقاً غیر ناقضِ وضو ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض ہے، حنفیہ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے موافق ہے، کہ ریح قُبل سے وضو نہیں ٹوٹتا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ریح القُبل درحقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہوتا ہے، جو ناقضِ وضو نہیں، اس کے علاوہ اگر اسے ریح تسلیم بھی کیا جائے تو صاحب ہدایہ اور صاحب بحر الرائق کے قول کے مطابق ریح قُبل محلِ نجاست سے گذر کر نہیں آتی، اس لئے ناقضِ وضو نہیں ہوتی، البتہ مفضاۃ کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے، کہ اس کا وضو ریح قُبل سے ٹوٹتا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں، ایک یہ کہ مفضاۃ پر وضو واجب ہے، دوسرا یہ کہ اگر ریح قُبل مُنتن ہو تو واجب ہے ورنہ نہیں تیسرا قول یہ ہے کہ مفضاۃ پر بھی واجب نہیں، البتہ اس کیلئے مستحب اور بہتر ہے اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہرحال مفضاۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کرلے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ

حتی غط أو نفخ : غط غطیطاً کے معنی قریب قریب میں یہاں مراد گہرے سانس لینا ہے۔

انّ الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً : یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

---

[1] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وربما قال حماد یکدم الارض بفیه، ۱۲ مرتب

آپؐ نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ جواب کیوں نہیں دیا کہ نوم انبیا ناقض نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کا مقصود یہ تھا کہ ایک ایسا جواب دیا جائے جو عام لوگوں کے لئے بھی فائدہ مند ہو، اور آپؐ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ میری نیند سجدہ کی حالت میں تھی اور ایسی نیند عام مسلمانوں کے لئے بھی ناقض نہیں ہوتی، چہ جائیکہ نبی آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ناقض ہو،

وضو من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے آٹھ اور علامہ عینیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن در حقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین قول ہیں:۔

(۱) نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت ابو مجلز، حضرت حمید الاعرج، اور حضرت شعبہ سے منقول ہے،

(۲) نوم مطلقاً ناقض ہے، خواہ قلیل ہو خواہ کثیر، یہ قول حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام اوزاعی سے منقول ہے،

(۳) نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے در حقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ نوم بنفسہٖ ناقض نہیں، بلکہ مظنۂ خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ مظنہ معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک اختیار کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے، اور استرخاء مفاصل متحقق ہو جائے ناقض وضو ہے، چونکہ حالتِ نوم میں خروجِ ریح کا علم نہیں ہوسکتا اس لئے استرخاء مفاصل کو شرعاً خروجِ ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "اذا اضطجع استرخت مفاصلہ" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاء مفاصل پر ہے، لہٰذا اگر استرخاء مفاصل کے باوجود کسی کو عدمِ خروج کا یقین ہو تب بھی نقضِ وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے،

پھر تیسرے قول والوں میں استرخاءِ مفاصل اور نومِ غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ نے زوالِ مقعد عن الارض کو استرخاءِ مفاصل کی علامت قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک زوالِ مقعد کے ساتھ ہر نیند ناقض ہوگی، حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ نوم اگر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو استرخاءِ مفاصل نہیں ہوتا، لہٰذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو پھر اگر تماسک المقعد علی الارض باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تماسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا قفا پر لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے، اسی طرح اگر کوئی

شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک نکال دینے سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقضِ وضو ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تماسک فوت ہو گیا،

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ نوم کے ناقض ہونے کا اصل مدار حدیثِ باب کی تصریح کے مطابق استرخاءِ مفاصل پر ہے، اور اسی کے لئے فقہاء نے مختلف علامتیں مقرر کی ہیں، اور چونکہ استرخاءِ مفاصل زمانہ اور لوگوں کے قویٰ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے یہ حدود بھی دائمی نہیں ہیں، لہٰذا حنفیہ کو آجکل اپنے اس مسلک پر اصرار نہ کرنا چاہئے، کہ ہیئتِ صلوٰۃ پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیونکہ اس دور میں ہیئتِ صلوٰۃ پر بھی استرخا متحقق ہو جاتا ہے، چنانچہ بسا اوقات دیکھنے میں آتا ہے کہ ہیئتِ صلوٰۃ پر سونے کے دوران وضو ٹوٹ بھی جاتا ہے اور سونے والے کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا،

بہر صورت جمہور نے حدیثِ باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاءِ مفاصل نہ ہو ناقضِ وضو نہیں ہوتی، اس کو آپؐ نے اضطجاع سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند اضطجاع کی حالت ہی میں ہوتی ہے،

قال ابو عیسیٰ وابو خالد اسمہ یزید بن عبد الرحمٰن ، امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن درحقیقت اس کی سند پر تھوڑا سا کلام ہوا ہے، امام ابوداؤدؒ نے اس کی سند پر دو اعتراض کئے ہیں، ایک یہ کہ اس روایت کا مدار ابو خالد یزید بن عبد الرحمٰن دالانی پر ہے جسے ضعیف کہا گیا ہے، دوسرے یہ روایت قتادہ عن ابی العالیہ کے طریق سے مروی ہے، حالانکہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سند بیان کرنے میں ابو خالد دالانی سے غلطی ہوئی ہے، کہ قتادہ اور ابو العالیہ کے درمیان انھوں نے ایک واسطہ چھوڑ دیا، اس بناء پر امام ابو داؤد کا رجحان اس حدیث کی تضعیف کی طرف ہے لیکن بعض دوسرے علماء نے امام ابو داؤدؒ کے ان اعتراضات کی تردید کی ہے، وجہ یہ ہے کہ ابو خالد دالانی مختلف فیہ راوی ہیں جہاں اُن کی تضعیف کی گئی ہے، وہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اور توثیق کرنے والوں میں بڑے بڑے علماءِ حدیث شامل ہیں، مثلاً ابن ابی حاتم اور ابن جریر طبریؒ، رہا یہ معاملہ کہ قتادہؒ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، سو اگر ابو خالد دالانی کو ثقہ قرار دیا جائے تو یہ روایت پانچویں روایت ہوگی، جس کو قتادہ نے ابو العالیہ سے روایت کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں،

جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں اُن کا استدلال حضرت انسؓ کی اگلی حدیث سے ہے: قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلّون ولا یتوضؤن، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر غالب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابۂ کرام کی یہ نیند نمازِ عشاء کے انتظار میں تھی، اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں: "حتیٰ تخفق رؤسھم کما عند ابی داؤد"[1] اور ابن ابی شیبہ، ابو یعلیٰ، طبرانی، اور مسند احمد وغیرہ میں بعض روایات کے اندر "حتیٰ انی لا سمع لاحدھم غطیطاً"[2] اور بعض میں "یوقظون للصلوٰۃ"[3] اور بعض میں "فیضعون جنوبھم"[4] کے الفاظ بھی آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلو پر لیٹ کر خرّاٹے لینے لگتے تھے؛ اور انھیں نماز کے لئے بیدار کیا جاتا تھا، اس مجموعہ کو نوم خفیف پر محمول کرنا مشکل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی اس روایت کے تمام طرق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بعض صحابہ تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے تھے، ایسے ہی صحابہ کے لئے "تخفق رؤسھم" آیا ہے، اور بعض کو اسی حالت میں خرّاٹے بھی آجاتے تھے اور انھیں نماز کے لئے بیدار بھی کرنا پڑتا تھا، لیکن چونکہ یہ سب کچھ بحالتِ جلوس ہوتا تھا، اس لئے وضو کی ضرورت نہ ہوتی تھی، دوسرے بعض صحابہؓ پہلو پر لیٹ کر سو جاتے تھے لیکن اُن میں سے بعض تو وہ تھے جن کی نیند مستغرق نہیں ہوتی تھی، اس لئے اُن کو وضو کی ضرورت نہ تھی، اور بعض ایسے بھی تھے جن کی نوم مستغرق ہوتی تھی، اور اسی میں غطیط بھی سُنی جاتی تھی، لیکن ایسے حضرات وضو کئے بغیر نماز نہ پڑھتے تھے، چنانچہ مسندِ بزار میں حضرت انسؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کانوا یضعون جنوبھم فمنھم من یتوضأ ومنھم من لا یتوضأ"، اسی طرح کی ایک روایت مسند ابو یعلیٰ میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں:۔ "عن انس وعن اناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھم یضعون جنوبھم فینامون فمنھم من یتوضأ ومنھم من لا یتوضأ"[5] علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد

---

[1] ج ۱ ص ۲۶ باب فی الوضوء من النوم ۱۲ [2] تلخیص الحبیر ج ۱ ص ۱۱۹ باب الاحداث، رقم الحدیث ۱۶۱ [3] حوالۂ بالا [4] حوالۂ بالا، [5] اخرجہ ابو یعلیٰ (المطالب العالیۃ، ص ۴۴ ج ۱ رقم ۱۵۳) وفی حاشیتہ "قولہ عن اناس الخ کذا فی زوائد ابی یعلیٰ للہیثمی بخطہ کما فی ہامش مجمع الزوائد وفی الاصلیین "او غیرہ" واراہ تصحیفا وفی مسند البزار عن انسؓ ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (راجع الزوائد، ج ۱ ص ۲۴۸)

میں ان روایتوں کی تصحیح کی ہے جس سے مسئلہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، ذکر ھذا التفصیل الشیخ العثمانیؒ فی آخر المجلد الاول من فتح الملہم شرح صحیح مسلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ،

الوضوء مما مست النار، یہاں مبتدا کی خبر "واجب" یا "ثابت" محذوف ہے،

قال فقال لہ ابن عباس انتوضأ من الدھن انتوضأ من الحمیم؛ اس کے جواب میں حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا "یا اخی اذا سمعت حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تضرب لہ مثلا" یہاں یہ بات واضح رہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشا ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ حدیث مرفوع کو اپنی رائے سے رد کریں، یا حدیث کے مقابلہ میں اپنی رائے پیش کریں، بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ابوہریرہؓ کو اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے ورنہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسی بات نہیں فرما سکتے، حضرت ابن عباسؓ کے پاس اپنے اس دعویٰ کی دلیل یہ تھی کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بارہا گوشت تناول فرمانے کے بعد بلا وضو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا،

بہرکیف وضو مما مست النار کے بارے میں صحابہ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وضو مما مست النار واجب نہیں، جو حضرات وجوبِ وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے، مثلاً حدیثِ باب، لیکن جمہور ان بیشمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث،

جمہور کی طرف سے حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں،

(۱) وضوء مما مست النار، کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اور اس کی دلیل ابوداؤد[۱] میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے، "قال کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار،

(۲) وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترکِ وضو بھی، اور یہ استحباب کی شان ہے،

(۳) اس باب میں وضوء سے مراد وضوءِ اصطلاحی نہیں بلکہ وضوءِ لغوی ہے، یعنی ہاتھ منہ دھونا

---

[۱] ج ۱ ص ۲۵ باب فی ترک الوضوء مما مست النار ۱۲

اس کی دلیل جامع ترمذی جلد ثانی "کتاب الاطعمۃ باب ما جاء فی التسمیۃ علی الطعام" میں حضرت عکراش بن ذؤیب کی روایت ہے جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ثم اتینا بماء فغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ ومسح ببلل کفیہ وجہہ وذراعیہ ورأسہ وقال یا عکراش ھذا الوضوء مما غیرت النار" نیز مسند بزار میں عبد الرحمٰن بن غنم اشعریؓ فرماتے ہیں: "قلت لمعاذ بن جبل ھل کنتم تتوضئون مما غیرت النار قال نعم اذا اکل احدنا طعاماً مما غیرت النار فغسل یدیہ وفاہ فکنا نعد ھذا وضوء" (کشف الاستار عن زوائد البزار ج ۱ ص ۱۵۰)

محدثین و فقہاء نے یہ تین مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں، لیکن مجموعہ روایات پر غور کرنے کے بعد جو بات احقر کی سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ تینوں توجیہات بیک وقت درست اور صحیح ہیں، یعنی وضو مما مست النار سے وضوء لغوی مراد ہے، جیسا کہ حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ عمل مستحب تھا واجب کبھی نہیں رہا، لیکن نظافت کے خیال سے شروع میں اس کا زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا، بعد میں جب یہ خطرہ ہوا کہ اس اہتمام کے نتیجہ میں اس وضو کو واجب سمجھ لیا جائے گا یا وضو سے مراد وضوء شرعی لے لیا جائے گا تو پھر اس کا استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا، اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، عن المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل طعاماً ثم اقیمت الصلوٰۃ وقد کان توضأ قبل ذلک فاتیتہ بماء لیتوضأ فانتھرنی وقال وراءک ولو فعلت ذلک فعل الناس بعدی" (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۴۷)

مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۱[۱] پر یہی روایت تفصیل کے ساتھ اس طرح آئی ہے "عن المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل طعاماً ثم اقیمت الصلوٰۃ فقام وقد کان توضأ قبل ذلک فاتیتہ بماء لیتوضأ منہ فانتھرنی وقال وراءک فساءنی واللہ ذلک ثم صلی فشکوت ذلک الی عمرؓ فقال یا نبی اللہ ان المغیرۃ قد شق علیہ انتھارک ایاہ وخشی ان یکون فی نفسک علیہ شئ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیہ فی نفسی الا خیر ولکن اتانی بماء لأتوضأ وانما اکلت طعاماً ولو فعلت فعل الناس ذلک بعدی" رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات، (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۷۵)

امام طبرانیؒ نے معجم کبیر ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کی روایت سے حضرت فاطمہؓ کا بھی ایک واقعہ اسی قسم کا نقل کیا ہے، روایت اس طرح ہے، عن[۱] الحسن بن علی ایضاً انہ دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بیت فاطمۃ فناولتہ کتف شاۃ

---

[۱] مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۲) باب ترک الوضوء مما مستہ النار ۱۲

مطبوخۃ فاکلھا ثم قام یصلی فاخذت ثیابہ فقالت الا توضأ یا رسول اللہ قال مم یا بنیۃ قالت قد اکلت مما مستہ النار قال ان اطہر طعامکم ما مستہ النار،

ان واقعات میں حضرت مغیرہؓ کا پانی لانا اور حضرت فاطمہؓ کا وضو کے بارے میں پوچھنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ وضو پہلے متعارف تھا، اور آپؐ کا انکار فرمانا اس کی دلیل ہے کہ آپؐ نے مظنۂ وجوب کے اندیشہ سے اسے ترک فرمادیا تھا جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ وضو پہلے بھی واجب نہیں تھا بلکہ مستحب تھا، نیز اگر یہ واجب ہوتا خواہ ابتدار اسلام میں تو حضرت ابن عباسؓ روایتِ باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی زبان سے اس کا حکم سنکر تعجب کا اظہار نہ کرتے، بہرحال آخری دور میں اس کا استحباب بھی منسوخ ہوگیا تھا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو مما مست النار کو بالکل ترک فرمادیا تھا جیسا کہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، حضرت ابن عباسؓ کو شعور کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کا موقعہ فتح مکہ کے بعد ملا اور اس عرصہ میں انھوں نے کبھی آپؐ کو وضو مما مست النار کرتے نہیں دیکھا، امام ابوبکر حازمیؒ نے "کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے وضو مما مست النار کے منسوخ ہونے پر استدلال کیا ہے، بہرحال ماسبق توجیہ سے تمام روایات میں بہترین تطبیق ہوجاتی ہے، اور تمام احادیث کا مفہوم بھی واضح ہوجاتا ہے،

بَابٌ فِی تَرْکِ الْوُضُوْءِ مِمَّا غَیَّرَتِ النَّارُ

فاکل ثم صلی العصر ولم یتوضأ، امام ابوداؤدؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث انھی کی ایک دوسری حدیث کی تشریح ہے جس میں حضرت جابرؓ نے فرمایا "کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار"[1] گویا امام ابوداؤدؒ کے خیال میں یہ امرین اسی مذکور فی الباب حدیث کے واقعہ میں جمع ہیں کہ ظہر کے وقت آپؐ نے گوشت کھاکر وضو فرمایا اور عصر کے وقت گوشت کھانے کے باوجود وضو نہیں فرمایا "فکان الثانی ناسخاً للاول" لیکن دوسرے محدثین وفقہاء نے امام ابوداؤدؒ کے اس خیال کی تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ حضرت جابرؓ کی دونوں روایتیں الگ الگ ہیں، کیونکہ راوی کے متحد ہونے سے واقعہ کا ایک ہونا لازم نہیں آتا، اور اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ "کان آخر الامرین" سے یہی واقعہ مراد ہو، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیثِ باب کے واقعہ میں آپؐ کا ظہر کے لئے وضو فرمانا کسی

---

[1] ابوداؤد، ج ا ص ۲۵ باب فی ترک الوضوء مما مست النار،

حدث کے سبب سے تھا نہ کہ اکل کی وجہ سے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ لُحُوْمِ الْإِبِلِ؛

فقال توضّؤا منہا، وضو من لحوم الابل کا مسئلہ وضو مما مست النار سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحٰق بن راہویہ اگرچہ وضو مما مست النّار کے قائل نہیں، لیکن وضو من لحوم الابل کو واجب کہتے ہیں، خواہ اس کا اکل بغیر طبخ کے کیوں نہ ہو، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الابل واجب نہیں، اور حدیثِ باب میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر استحباب کے لئے ہے، اور استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائی کی حدیث ہے " قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم فقلت انا اھل بادیۃ وماشیۃ فھل نتوضأ من لحوم الابل والبانہا قال نعم قلتُ فھل نتوضأ من لحوم الغنم والبانہا، قال لا " رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن انشاء اللہ " (مجمع الزوائد ص ۲۵۰ ج ۱)

اسی طرح مسند ابو یعلیٰ میں روایت ہے " عن مولیٰ لموسیٰ بن طلحۃ اوعن ابن موسیٰ بن طلحۃ عن ابیہ عن جدہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم یتوضأ من البان الابل ولحومہا ولا یتوضأ من البان الغنم ولحومہا ویصلّی فی مرابضہا، رواہ ابو یعلیٰ وفیہ رجل لم یسم " (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ص ۲۵۰ ج ۱)

مذکورہ حدیثوں میں البان کا بھی ذکر ہے، حالانکہ البانِ ابل سے وجوب وضو کے نہ امام احمدؒ قائل ہیں نہ امام اسحٰق بن راہویہ، جب وضو من البان الابل بالاجماع استحباب پر محمول ہے تو وضو من لحوم الابل بھی اسی پر محمول ہوگا،

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص طور سے لحوم ابل پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟ اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام کر دیا گیا تھا، لیکن اُمتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیمات کے لئے جائز کر دیا گیا، لہٰذا اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کیا گیا، نیز لحوم والبانِ ابل میں دسومت اور بو زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا،

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس معاملہ میں بھی احکام میں تدریج

ہوتی ہے، پہلے مطلق ما مست النار سے وضو کا حکم دیا گیا ہے، پھر صاف لحوم ابل سے اس کے بعد یہ تمام احکام منسوخ ہوگئے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ؛

فقہاء و محدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکۃ الآراء رہا ہے، کہ مسِّ ذکر موجب وضو ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مسِ ذکر بباطن الکف بلاحائل ہو تو ناقضِ وضو ہے، علامہ ابو اسحٰق شیرازی شافعیؒ نے "المہذب" میں لکھا ہے کہ مسِّ فرجِ امرأۃ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام شافعیؒ نے "کتاب الام" میں تصریح کی ہے کہ مسِّ دُبر بھی ناقضِ وضو ہے، امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسِّ ذکر و فرج و دُبر کسی سے وضو واجب نہیں، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے کما صرح بہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ، البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے،

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرۃ بنت صفوان کی مذکورہ فی الباب روایت ہے۔ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضأ"، اس میں انھوں نے باطنِ کف بلاحائل کی قید حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے جو مسند بزار، مسند احمدؒ اور امام طبرانیؒ کی معجم صغیر اور اوسط میں مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من افضی بیدہ الی ذکرہ لیس دونہ ستر فقد وجب علیہ الوضوء"[1] (مجمع الزوائد ص ۲۴۵ ج ۱)۔ حضرت بسرہ کی روایت کے بعض طرق میں مسِّ فرج کا بھی ذکر آیا ہے، چنانچہ دارقطنی ج ۱ ص ۱۴۷ میں اسمٰعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں، "واذا مست المرأۃ قبلھا فلتتوضأ" اسی طرح مسند احمد میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کی روایت ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مس فرجہ فلیتوضأ وایما امرأۃ مست فرجھا فلتتوضأ"[2] (مجمع الزوائد ص ۲۴۵ ج ۱) اس سے امام شافعیؒ نے مسِّ فرجِ امرأہ سے وجوبِ وضو کا حکم مستنبط کیا ہے، البتہ مسِّ دُبر کے ناقضِ وضو ہونے پر کوئی مرفوع روایت احقر کی نظر سے نہیں گذری، صرف مصنف عبد الرزاق[3]

---

[1] وفیہ یزید بن عبد الملک النوفلی وقد ضعفہ اکثر الناس ووثقہ یحیی بن معین فی روایۃ، (مجمع الزوائد ص ۲۴۵ ج ۱)

[2] رواہ احمد وفیہ بقیۃ بن الولید وقد عنعنہ وہو مدلس (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۴۵)

[3] (ج ۱ ص ۱۲۲) باب مس المقعدۃ ۱۲

.... میں ابن جریج سے مروی ہے "قال قلت لعطاء متی الرجل مقعد ته سبیل الخلاء ولم یضع یدہٗ هناك أنتوضأ قال نعم اذا کنت متوضئاً من مس الذکر توضأت من مسّها" لیکن یہ حضرت عطاء کا قیاس ہے،

حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت طلق بن علی کی روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال هل هو الا مضغة منه او بضعة منه" دوسری کتبِ حدیث میں یہ حدیث قدرے تفصیل کے ساتھ آئی ہے، "عن طلق بن علی رضی اللہ عنہ قال قال رجل مسست ذکری (او قال) الرجل یمس ذکرہ فی الصلوٰة أعلیه وضوء؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا انما هو بضعة منك" (اخرجه الخمسة)[1]

دراصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بُسرہ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں، دوسری حضرت طلق بن علی کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کونسی حدیث کو اختیار کیا جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابلِ استدلال ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے،

حضرت طلق بن علی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ یہ روایت ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر سے مروی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل غلط ہے، اس لئے کہ یہ روایت ان دونوں کے علاوہ ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر سے بھی منقول ہے اور امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ دونوں نے انہی کی سند سے اسے روایت کرکے اس کی تصحیح کی ہے، نیز احقر کو یہ حدیث صحیح ابن حبّان میں حسین بن الولید عن عکرمہ بن عمار عن قیس بن طلق کے طریق سے بھی ملی ہے، کما فی موارد الظمآن (ج ۱ ص ۷۷، حدیث ۲۰۸) اس سے واضح ہے کہ ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر کے کئی متابعات موجود ہیں، اور ان کی موجودگی میں ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر کے ضعف کا اعتراض روایت کے لئے مضر نہیں ہے، دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار قیس بن طلق پر ہے، اور وہ ضعیف ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن طلق ایک مختلف فیہ راوی ہیں، امام احمدؒ، ابوزرعہ، ابوحاتم اور ایک روایت میں یحییٰ بن معین نے ان کی اگرچہ تضعیف کی ہے، لیکن دوسری طرف امام عجلی، علی بن المدینی نے اور یحییٰ بن معین نے دوسری روایت میں اُن کی توثیق کی ہے، ابن القطّان نے قول فیصل یہ بیان کیا "یقتضی ان یکون

---

[1] اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۱۰ باب ان مس الذکر غیر ناقض ۱۲

خبرہ حسناً لا صحیحًا، حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" (ج ۳ ص ۳۹۷) میں یہ تمام مباحث نقل کرنے کے بعد ابن القطانؒ کا مذکورہ قول نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک بھی اُن کی احادیث درجۂ حسن سے کم نہیں،

حضرت بسرہؓ کی روایت پر یہ کلام ہوا ہے کہ اس کا پورا واقعہ سنن نسائیؒ[ع] اور طحاوی وغیرہ میں مروی ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت عروہ بن الزبیرؒ مروان بن حکم کے پاس موجود تھے، نواقض وضو کا ذکر چلا، مروان نے مسِّ ذکر کو بھی نواقض میں شمار کیا، حضرت عروہ نے اس سے انکار کیا تو اس نے حضرت بسرہؓ کی یہ روایت سُنائی، پھر تصدیق کے لئے اپنے ایک شرطی کو حضرت بسرؓہ کے پاس بھیجا، شرطی نے بھی آکر یہی حدیث سُنائی، اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہؓ نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسرہؓ سے نہیں سنی، بلکہ بیچ میں یا شرطی کا واسطہ ہے یا مروان کا، اگر شرطی کا واسطہ ہو تو وہ مجہول ہے، اور اگر مروان کا واسطہ ہو تو وہ مختلف فیہ راوی ہے[لہ]، بعض نے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توثیق، اگرچہ امام بخاریؒ نے اس سے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، لیکن بعض حضرات نے یہ محاکمہ کیا ہے کہ اس کے حاکم بلنے سے پہلے کی روایات مقبول اور بعد کی مردود ہیں، بہرحال اُن کے بارے میں قولِ فیصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے ان کے مناقشات سے پہلے پہلے کی اُن کی روایات مقبول ہیں اور بعد کی مردود، امام بخاریؒ نے ان سے مناقشات سے پہلے کی روایات نقل کی ہیں، بعد کی نہیں، اور مذکورہ روایت چونکہ بعد کی ہے، اس لئے یہ روایت قبول نہیں ہونی چاہئے،

بعض شوافع نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ:- حضرت عروہؓ نے اس واقعہ

لہ قال الحافظ ابن حجرؒ یقال لہ رؤیۃ فان ثبت فلا یعرج علی من تکلم فیہ وقد قال عروۃ بن الزبیر کان مروان لا یتہم فی الحدیث وقد روی عنہ سہل بن سعد الساعدی الصحابی اعتماداً علی صدقہ وانما نقموا علیہ انہ رمی طلحۃ یوم الجمل بسہم فقتلہ ثم شہر السیف فی طلب الخلافۃ حتی جری ما جری فاما قتل طلحۃ فکان متأولاً فیہ کما قررہ الاسماعیلی وغیرہ واما ما بعد ذلک فانما حمل عنہ سہل بن سعد وعروۃ وعلی بن الحسین وابوبکر بن عبدالرحمٰن ابن الحارث واخرج البخاری حدیثہم عنہ فی صحیحہ لما کان امیراً عندہم فی المدینۃ قبل ان یبدو منہ فی الخلاف علی ابن الزبیر ما بدا واللہ اعلم، وقد اعتمد مالک علی حدیثہ ورای عنہ والباقون سوی مسلمؒ ۱۲

(ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری، الفصل التاسع، خطیۃ بمکتبتنا)

ع ج ا ص ۳۰، باب الوضوء من مس الذکر ۱۲

کے بعد براہِ راست حضرت بسرہؓ سے اس حدیث کی تصدیق کرلی تھی، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں اس واقعہ کے بعد یہ زیادتی بھی مروی ہے کہ عروہ ابن الزبیر نے بعد میں براہِ راست حضرت بسرہؓ سے سوال کیا تو انھوں نے مروان کی تصدیق کی، اس سے معلوم ہوا کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت بسرہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے،

اس کے جواب میں بعض حنفیہؒ نے فرمایا کہ یہ زیادتی صحیح نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو امام بخاریؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں ضرور ذکر کرتے، حالانکہ امام بیہقیؒ کے قول کے مطابق امام بخاریؒ نے یہ روایت اس لئے نقل نہیں کی کہ بسرہ سے عروہ کا سماع مشکوک تھا، اس کے علاوہ مستدرک حاکم (ص ۱۲۱ ج ۱) اور سنن دارقطنی (ص ۵۵ ج ۱) اور سنن کبریٰ للبیہقی (ص ۱۳۶ ج ۱) میں رجاء بن مرجی کے طریق سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ مسجدِ خیف میں حضرت یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی اور امام احمد بن حنبلؒ کا اجتماع ہوا، مسِ ذکر کا مسئلہ زیرِ بحث آیا، تو یحییٰ بن معینؒ نے فرمایا کہ مسِ ذکر سے وضو واجب ہے جبکہ علی بن المدینیؒ کا کہنا یہ تھا کہ وضو واجب نہیں، ابن معینؒ نے وجوبِ وضو پر بسرہ بنت صفوان کی حدیث سے استدلال کیا، اس پر علی بن المدینی نے اعتراض کیا کہ حضرت عروہ بن الزبیر نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسرہؓ سے نہیں سُنی، چنانچہ فرمایا "کیف تتقلد اسناد بسرۃ؟ ومروان ارسل شرطیًا حتی ردّ جوابہا الیہ" اور خود علی بن المدینیؒ نے طلق بن علی کی حدیث پیش کی جس پر یحییٰ ابن معین نے اعتراض کیا کہ وہ قیس بن طلق سے مروی ہے: "وقد اکثر الناس فی قیس بن طلق ولا یُحتج بحدیثہ" امام احمدؒ نے دونوں کے اعتراضات کی توثیق کی، اور فرمایا "کلا الامرین علی ما قلتما" اس پر یحییٰ ابن معین نے فرمایا: "مالك عن نافع عن ابن عمر انہ توضأ من مس الذکر" اس پر علی بن المدینیؒ نے فرمایا "کان ابن مسعودؓ یقول لا یتوضأ منہ وانما ھو بضعۃ من جسدك" اس پر یحییٰ بن معین نے اس کی سند دریافت کی تو علی بن المدینیؒ نے فرمایا: سفیان عن ابی قیس عن ھزیل عن عبداللہ، اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا: "اذا اجتمع ابن مسعودؓ وابن عمرؓ واختلفا فابن مسعود اولیٰ ان یتبع" امام احمدؒ نے یہ سُنکر فرمایا: "نعم ولکن ابو قیس[1] لا یحتج بحدیثہ" اس پر

---

[1] قال المارديني وابو قيس ہذا وثقہ ابن معین وقال العجلی "ثقة" "ثبت" واحتج بہ البخاری واخرج لہ ابن حبّان فی صحیحہ، والحاکم فی المستدرک، ۱۲ (معارف السنن ج ۱ ص ۲۹۹)

علی بن المدینیؒ نے فرمایا: "حدثنی ابو نعیم نا مسعر عن عمیر بن سعید عن عمار بن یاسرؓ قال ما ابالی مسسته او انفی"، اس پر امام احمدؒ نے فرمایا: "عمار و ابن عمر استویا فمن شاء اخذ بھذا ومن شاء اخذ بھذا"، اس مناظرہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ اور امام احمدؒ جیسے جلیل القدر محدثین حتیٰ کہ امام بخاریؒ تک حضرت عروہ بن الزبیرؓ کی حدیث میں "فسألت بسرۃ بعد ذلک فصدقته" کی زیادتی سے بے خبر تھے، اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو یہ حضرات اس سے ناواقف نہ رہتے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حدیث کی صحت کا مدار اس کی سند پر ہونا چاہیے، اگر اس کی سند صحیح ہو تو اسے تسلیم کرلینا چاہیے، نیز عدمِ علم علمِ عدم کو مستلزم نہیں ہوتا، لہٰذا محض ان حضرات کے ناواقف رہنے سے اس زیادتی کو رد نہیں کیا جاسکتا بالخصوص جبکہ دوسرے محدثین نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہو[1]، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اسے متعدد طرق سے نقل کیا ہے اور صراحۃً اس کی تصحیح کی ہے، اسی طرح امام ابن خزیمہؒ نے بھی اس کی صحت کی تصریح فرمائی ہے، علاوہ ازیں علی بن المدینی اور یحییٰ بن معین کا مناظرہ مستدرک حاکم میں بھی ذکر کیا گیا ہے، اس میں جہاں علی بن المدینی نے حضرت بسرہ کی روایت پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے، وہاں یحییٰ بن معین کا جواب بھی ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "ثم لم یقنع ذلک عروۃ حتی اتی بسرۃ فسألها فشافهته بالحدیث"۔ اس پر علی بن المدینی کی طرف سے

---

[1] قلت ثم رأیت انه قد اخرجه ابن حبان ہذہ الزیادۃ من طریق محمد بن اسحٰق بن خزیمۃ ثنا محمد بن رافع نا ابن ابی فدیک انی ربیعۃ بن عثمان عن ہشام بن عروۃ عن ابیه عن مروان عن بسرۃ رضؓ فذکر الحدیث ثم قال قال عروۃ "فسألت بسرۃ فصدقته" (موارد الظمآن، ص ۸۰، حدیث ۲۱۱) واخرجه الدارقطنی ایضاً من طریق عبداللہ بن محمد بن عبدالعزیز ثنا الحکم بن موسیٰ نا شعیب بن اسحٰق انی ہشام بن عروۃ عن ابیه ان مروان حدثه فذکر الحدیث ثم قال فانکر ذلک عروۃ "فسأل بسرۃ فصدقته بما قال" قال الدارقطنی ہذا صحیح تابعه ربیعۃ بن عثمان والمنذر بن عبداللہ الحزامی وعنبسۃ بن عبدالواحد وحمید بن الاسود فرووه عن ہشام ہکذا عن ابیه عن مروان عن بسرۃ قال عروۃ "فسألت بسرۃ بعد ذلک فصدقته" (سنن الدارقطنی ج ۱/۱۴۶) فالظاہر ان ہذہ الزیادۃ صحیحۃ ومن ثم قال ابن خزیمۃ وبقول الشافعی اقول لان عروۃ قد سمع خبر بسرۃ منها لا کما توہم بعض علمائنا ان الخبر واہٍ لطعنه فی مروان (صحیح ابن خزیمۃ، ج ۱ ص ۲۳، حدیث ۳۴)۔

کوئی اعتراض بھی ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادتی بھی کم از کم یحییٰ بن معین کے نزدیک درست تھی، اسی بنا پر ہم نے شروع میں کہا تھا کہ سند کے اعتبار سے تھوڑے تھوڑے کلام کے باوجود حضرت طلق اور حضرت بسرہ دونوں کی حدیثیں قابلِ استدلال ہیں، سند کے اعتبار سے ان میں سے کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے، اعتراضات دونوں پر ہیں، جوابات بھی دونوں کے دیئے گئے ہیں، لیکن کسی کے جواب کو بھی قطعی اور شافی قرار دے کر دوسرے کو مجروح نہیں کہا جا سکتا، زیادہ سے زیادہ قوی اور اقوی کا فرق کیا جا سکتا ہے، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے دونوں میں سے کوئی حدیث بھی اپنی صحیح میں نقل نہیں کی، نیز مناظرہ کے واقعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں،

رفعِ تعارض کے لئے ایک راستہ نسخ کا ہے، چنانچہ نسخ کے دعوے بھی دونوں طرف سے کئے گئے ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ نسخ کی دلیل کافی کسی کے پاس موجود نہیں، اور قرائن دونوں طرف ہیں؛ حضرت طلق بن علیؓ کی روایت کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت طلق سنہ ۱ھ میں تعمیرِ مسجدِ نبویؐ کے وقت مدینہ طیبہ آئے تھے، پھر واپس چلے گئے تھے، دوسری طرف حدیث وضو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے جو سنہ ۷ھ میں اسلام لائے، لہٰذا حضرت ابوہریرہؓ کی روایت متاخر مان کر ناسخ قرار دیجئے اور حضرت طلق کی منسوخ، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ یہ نسخ کی دلیل کافی نہیں، اول تو اس لئے کہ بعض روایات سے حضرت طلق کا سنہ ۹ھ میں دوبارہ مدینہ طیبہ تشریف لانا ثابت ہوتا ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث انھوں نے اس وقت سنی ہو، اس کے علاوہ راوی کا متاخر الاسلام ہونا مروی کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں، کما مرّ، لہٰذا یہ بات نسخ کے لئے کافی نہیں[1]،

---

[1] و فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۴۵) "باب فیمن مس فرجہ" وعن طلق بن علی وکان فی الوفد الذین وفدوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس فرجہ فلیتوضأ" رواہ الطبرانی فی الکبیر وقال لم یرد ھذا الحدیث عن ایوب بن عتبۃ الا حماد بن محمد وقد روی الحدیث الآخر حماد بن محمد وھما عندی صحیحان ویشبہ ان یکون سمع الحدیث الاول من النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ہذا ثم سمع ہذا بعد فوافق حدیث بسرۃ وام حبیبۃ وابی ہریرۃ وزید بن خالد وغیرہم ممن روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامر بالوضوء من مس الذکر فسمع الناسخ والمنسوخ،

اظن انہ لم یتعرض عن ہذا الاعتراض احد الا الشیخ العلام مولانا ظفر احمد العثمانی فی اعلاء السنن (ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تحت "باب ان مس الذکر غیر ناقض" اجاب بدلائل وبرھنا فقال "قلت اما دعوی النسخ فمشکل وغیر محتاج الیہ فاما قولی "فمشکل" وجہہ انہ یحتاج الی لفظ یدل علی النسخ ولم یثبت، ومعرفۃ تاریخ الحدیثین المتعارضین

اور حضرت بسرہؓ کی حدیث کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اسلام میں ایسی نظیریں تو موجود ہیں جن میں کسی عمل سے وضو کا ثابت ہونا بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہو، کالوضوء مما غیرت النار، لیکن ایسی کوئی نظیر نہیں جس میں پہلے ترکِ وضو کا صراحۃً حکم آیا ہو اور اس کے بعد وجوبِ وضو کا حکم کیا گیا ہو، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات بھی محض ایک قرینہ کی حیثیت رکھتی ہے، نسخ کی دلیل کافی نہیں،

درحقیقت اس مسئلہ میں ادلّہ متعارض ہیں، اور ایسے ہی مواقع پر کسی مجتہد کا دامن تھامنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، امام شافعیؒ نے حضرت بسرہؓ کی حدیث کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن خالد جہنیؓ، حضرت اُمّ حبیبہؓ، حضرت اروی بنت انیسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابو ایوبؓ کی روایتوں سے بھی ہوتی ہے[1]، ان میں سے اکثر کی اسانید اگرچہ ضعیف اور مختلف فیہ ہیں، لیکن اُن کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، دوسری طرف حضرت طلق بن علی کی حدیث کی مؤید صرف حضرت ابو امامہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عصمہ بن مالک خطمیؓ اور حضرت جُریؓ کی روایات ہیں، ان میں سے حضرت جُری کی روایت پر کلام ہوا ہے، اور بقیہ روایات کے ضعف پر اتفاق ہے۔ لیکن حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر حضرت طلق کی روایت کو ترجیح دی ہے،

(۱) اگر حضرت بسرہؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت طلق کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سنداً وہ بھی قابلِ استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلق کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ان عرف لایکفی للنسخ فکیف اذا لم یعرف؟ لانہ یحتمل ان یکون المتقدم للندب والمتأخر لبیان الجواز وبالعکس والاحتمال مخل بالاستدلال، واما قولہ "غیر محتاج الیہ" فانہ یمکن التطبیق بینہما بان الامر للاستحباب تنظیفاً، والنفی لنفی الوجوب فلاحاجۃ الی النسخ والصحیح عندی ان الامر للاستحباب کما قال فی الدر المختار "لکن یندب للخروج من الخلاف" لاسیما للامام الخ (درمختار ج ۱ ص ۱۵۲ مع رد المحتار) مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] وکذلک عن عائشۃ اخرجہ ابن ابی حاتم من طریق حسن الحلوانی عن عبدالصمد بن عبدالوارث عن ابیہ عن حسین المعلم عن یحییٰ ابن ابی کثیر عن المہاجر بن عکرمہ عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلیتوضأ، ثم قال قال ابی ہذا حدیث ضعیف لم یسمعہ یحییٰ من الزہری وادخل بینہم رجلاً لیس بالمشہور ولا اعلم احداً روی عنہ الا یحییٰ الخ ۱۲

(علل الحدیث ج ۱/۳۶)

روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت بسرہ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جا سکتا ہے، اور یہ کوئی تاویل بعید نہیں، کیونکہ خود امام شافعیؒ نے بھی وضوء مما مست النار اور وضوء من لحوم الابل کے مسائل میں یہی توجیہ کی ہے، نیز خود حضرت بسرہؓ کی روایت کے بعض طرق ایسے ہیں جنھیں خود امام شافعیؒ بھی استحباب پر محمول کرتے ہیں، چنانچہ امام طبرانیؒ نے معجم کبیر، اور معجم اوسط میں ایک روایت اس طرح نقل کی ہے:۔ "عن بسرۃ بنت صفوان قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من مس ذکرہ او انثییہ او رفغیہ (ای اصول فخذیہ) فلیتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ"، قال الهیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۱، ص ۲۴۵) بعد ذکر ھذا الحدیث "رجالہ رجال الصحیح" اس میں انثیین اور رفغین کے مس سے وضو کا حکم باتفاق استحبابی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں صراحت فرمائی ہے، کہ مس الانثیین سے وضو نہیں ٹوٹتا، فما ھو جوابکم فی مس الانثیین والرفغین فھو جوابنا فی مس الذکر،

بعض حضرات نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے مس الانثیین والی روایت کو نقل کر کے اسے ضعیف اور موقوف علیٰ عروہ بن الزبیرؓ قرار دیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ امام طبرانیؒ نے اس کو مضبوط سند سے ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے علامہ ہیثمیؒ نے فرمایا "رجالہ رجال الصحیح" علاوہ ازیں خود امام دارقطنیؒ نے اس روایت کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، اور تعددِ طرق سے اُس کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے،

(۲) حضرت طلق بن علیؓ کی روایت واضح ہے اس کے برخلاف حضرت بسرہؓ کی حدیث مبہم ہے، اس میں یہ واضح نہیں کہ وضو کا حکم مس بلا شہوت کی صورت میں ہے یا بالشہوت کی صورت میں، اور مس بلا حائل ہو گا یا بحائل، بحائل کی قید امام شافعیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی جس روایت سے اخذ کی ہے وہ یزید بن عبدالملک نوفلی سے مروی ہے، جو ضعیف ہے، کما صرح بہ الہیثمی فی مجمع الزوائد، نیز اس میں بھی ابہام ہے کہ مس ذکر نفسہ ناقض ہے یا مس ذکر غیرہ بھی، یہی وجہ ہے کہ ان تفصیلات میں قائلین وجوبِ وضو کا شدید اختلاف ہوا ہے، اور قاضی ابوبکر بن عربیؒ نے اس سلسلہ میں تقریبًا چالیس اقوال نقل کئے ہیں،

(۳) یہ عجیب بات ہے کہ امام شافعیؒ مس انثیین والی روایت کو ناقض نہیں کہتے، حالانکہ اس کی سند بھی صحیح ہے، اور مس دبر کو ناقض مانتے ہیں، جس کی تصریح کتاب الام

میں موجود ہے، حالانکہ اس کے متعلق مصنف عبدالرزاق میں سوائے حضرت عطاء کے قول کے کوئی ضعیف سی روایت بھی موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے مقابل مصنف عبدالرزاق [1] ہی میں حضرت قتادہ کا ایک اثر ہے، جس سے مس دبر کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ عورت کے لئے مس فرج کو بھی ناقض کہتے ہیں، حالانکہ جتنی روایتوں میں مس فرج کا ذکر آیا ہے وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

(۴)......تعارضِ احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلق کی حدیث راجح ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے، امام طحاویؒ نے تو یہ فرمایا ہے کہ وجوبِ وضو کا قول سوائے حضرت ابن عمرؓ کے کسی اور سے ثابت نہیں، بعض حضرات نے حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک بھی اسی کے مطابق تسلیم کیا ہے، بہرحال اجلۂ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت انسؓ، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم وغیرہم سے اس سلسلہ میں ترک وضو ثابت ہے، ان حضرات کے آثار واقوال موطا امام محمدؒ، مصنف ابن ابی شیبہ اور اعلاء السنن وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کی تائید میں صرف حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے، اور اسے بھی استحباب پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(۵)......تعارضِ حدیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول وبراز وغیرہ جو نجس العین ہیں ان کا مس کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہٰذا اعضاء مخصوصہ جن کا طاہر ہونا متفق علیہ ہے ان کا مس بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بَابُ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِنْ الْقُبْلَةِ

قبل بعض نسائه ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم یتوضّأ : وضوء من مس المراءۃ کا مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔

اس سلسلہ میں تنقیح اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ مس مرأۃ کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں، الا یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو، امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اجنبی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دو قول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں

---

(۱) ج ۱ ص ۱۲۲، باب مس المقعدۃ

ہے۔ البتہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مس بلا حائل ہو، امام مالکؒ کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے، ایک یہ کہ کبیرہ ہو، دوسرے اجنبیہ ہو، یعنی محرمہ نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالشہوۃ ہو۔

امام احمدؒ بن حنبل سے علامہ ابن قدامہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔

ان حضرات کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیت قرآنی "او لمستم النساء" سے ہے، اور وہ اس کو لمس بالید پر محمول کرتے ہیں، اور اس کے لئے حمزہ اور کسائی کی قراءت "أو لَمَسْتُمُ" سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے، نیز وہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

اس کے مقابلہ میں عدمِ وجوب وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں:۔

(۱)...... حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "**ان النبی صلی الله علیه وسلم قبّل بعض نسائه ثم خرج الی الصلوٰة ولم یتوضأ**" اس کی سند پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

(۲)...... صحیح بخاری[1] اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرت ﷺ کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غمز فرماتے، تو میں اپنے پاؤں ہٹا لیتی" اس کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ یہ مس بحائل تھا، تکلفِ محض ہے۔

(۳)...... سننِ نسائی میں حضرت عائشہؓ ہی کی حدیث ہے "**عن عائشة رضی الله عنها قالت ان کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لیصلّی وانی لمعترضة بین یدیه اعتراض الجنازة حتی اذا اراد ان یوتر مسنی برجله**" (**نسائی جلد ۱، ص ۳۸، ترک الوضوء من مس الرجل امراته من غیر شهوة**)

(۴)...... حضرت عائشہؓ ہی سے صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۹۲) **باب مایقال فی الرکوع والسجود** میں روایت ہے۔ "**عن عائشة قالت فقدت رسول الله صلی الله علیه وسلم لیلة من الفراش فالتمسته فوقعت یدی علی بطن قدمه وهو فی المسجد وهما منصوبتان وهو یقول "اللهم انی اعوذ برضاک من سخطک"**.

(۵) علامہ ہیثمیؒ نے **مجمع الزوائد (جلد ۱، ص ۲۴۷ باب فیمن قبّل اولامس)** میں معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی روایت نقل کی ہے "**ان رجلا اقبل الی الصلوٰة**

---

(۱) ج ۱ ص ۱۶۱، کتاب التہجد باب مایجوز من العمل فی الصلوٰۃ، ۱۲

فاستقبلته امرأته فأكبّت عليها فتناولها فاتى النبيّ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذلك له فلم ينهه "۔ اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو مدلس ہیں، لیکن دوسری احادیث کی موجودگی میں یہ بات قطعاً مضر نہیں،

(۶) معجم طبرانی اوسط میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے" قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقبل ثم يخرج الى الصلوٰة ولا يحدث وضوءًا "۔ اس کی سند میں ایک راوی یزید بن سنان الرہاوی ہیں، جنھیں امام احمدؒ، یحییٰ بن معین اور ابن المدینیؒ نے ضعیف کہا ہے، لیکن امام بخاریؒ، ابوحاتمؒ اور مروان بن معاویہؒ نے ان کی توثیق کی ہے، بہرحال ان کثیر روایات کی موجودگی میں حنفیہ کا مسلک ارجح ہے،

جہاں تک شوافع وغیرہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ "اولمستم النساء" جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تیمم کا بیان ہے، اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ تیمم حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر دونوں سے ہوسکتا ہے، "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ" سے حدثِ اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدثِ اکبر کے لئے "أَوْ لَامَسْتُمُ" کے کنائی الفاظ استعمال کئے گئے، اگر "اولمستم" کو بھی حدثِ اصغر پر محمول کرلیا گیا تو یہ آیت حدثِ اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی، نیز "لَامَسْتُمُ" باب مفاعلہ سے ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرتِ فاحشہ ہی میں ہوسکتی ہے، رہی وہ قرات جس میں "لَمَسْتُمُ" آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن جریرؒ وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کے استشہاد میں دوسری آیت "وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ" کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے، مَسّ بالید مراد نہیں، لہٰذا جس طرح لفظ "مَسّ" جماع سے کنایہ ہوسکتا ہے لفظ "لمس" بھی ہوسکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو ترک الوضوء من المس پر دلالت کرتی ہیں، جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار سے استدلال کا تعلق ہے تو اول تو اُن کی سندیں قوی نہیں، دوسرے وہ احادیثِ صحیحہ اور صریحہ کے معارض ہونے کی بناء پر قابلِ استدلال نہیں، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر ملامسہ یا لمس سے مراد مس بالید ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں کوئی ایک واقعہ تو ایسا ملنا چاہئے تھا جس میں آپؐ نے مسِ امراۃ کی بناء پر وضو کیا ہو یا اس کا حکم دیا ہو، حالانکہ پورے ذخیرۂ احادیث

میں ایسی ضعیف سی روایت بھی نہیں ملتی،

لانہ لایصح عندھم لحال الاسناد، اس جملہ سے امام ترمذیؒ کا مقصود حدیث باب کی تضعیف ہے، اسی کی تائید میں انھوں نے یحییٰ بن سعید القطانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے، "ھو شبہ لا شیٔ" لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، اور یحییٰ بن سعید القطان یا دوسرے محدثین نے جو اس کی تضعیف کی ہے اس کی بنیاد درست نہیں، اور یہ بات اُن اعتراضات کو دیکھکر واضح ہوجاتی ہے، جو اس حدیث پر وارد کئے گئے ہیں،

دراصل یہ حدیث دو طریقوں سے مروی ہے، ایک "عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃؓ" اور دوسرے "ابو روق عن ابراھیم التیمی عن عائشۃؓ" ان دونوں طریق پر اعتراضات کئے گئے ہیں، تیمی کی روایت پر بحث آگے آئے گی،

عروہ کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروۃ بن الزبیر نہیں، بلکہ عروۃ المزنی ہیں، اور عروۃ المزنی مجہول ہیں، اور عروہ سے عروۃ المزنی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کو نقل کرکے اسی کا ایک دوسرا طریق اس طرح نقل کیا ہے: "حدثنا ابراھیم بن مخلد الطالقانی قال ثنا عبد الرحمٰن بن مغراء قال ثنا الاعمش قال ثنا اصحاب لنا عن عروۃ المزنی عن عائشۃ بھذا الحدیث" اس میں عروہ کے ساتھ مزنی کی تصریح موجود ہے، نیز امام ابوداؤد ہی نے سفیان ثوریؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: "قال ماحدثنا حبیب الا عن عروۃ المزنی" (یعنی لم یحدثھم عن عروۃ بن الزبیر بشیٔ)، یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ حدیثِ باب میں عروہ مزنی مراد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ابوداؤد کے اس طریق کا تعلق ہے جس میں مزنی کی صراحت موجود ہے اس کی سند انتہائی کمزور ہے، اوّل تو اس کا راوی عبد الرحمٰن بن مغراء ہے، جس کا ضعف مسلّم ہے، اس کے بارے میں یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: "لہ ست مائۃ حدیث یرویھا عن الاعمش ترکناھا لم یکن بذالک"، دوسرے محدثین سے بھی اس کی تضعیف منقول ہے، نیز اس حدیث میں اعمش کے اساتذہ "اصحاب لنا" مجہول ہیں، لہٰذا اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، رہا سفیان ثوریؒ کا قول سو اوّل تو امام ابوداؤدؒ نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے، دوسرے خود امام ابوداؤدؒ ہی نے آگے اس کی تردید کردی، چنانچہ فرماتے ہیں: "وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ ابن الزبیر عن عائشۃ حدیثاً صحیحاً" اس سے

امام ابو داؤدؒ نے وہ روایت مراد لی ہے جو امام ترمذیؒ نے ابواب الدعوات میں روایت کی ہے، "انہ علیہ السلام کان یقول اللّٰھم عافنی فی جسدی وعافنی فی بصری" رواہ الترمذی (ج۲ ص۲۰۲ باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی جامع الدعوات) - بہرحال مذکورہ حدیث کو امام ابو داؤدؒ نے صحیح قرار دے کر سفیان ثوریؒ کے قول کی تردید کردی ہے، کہ حبیب بن ابی ثابت کی کوئی روایت عروہ بن الزبیر سے ثابت نہیں، حقیقت یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ کے اس قول کی اول تو کوئی سند نہیں، ثانیاً اگر یہ قول ثابت بھی ہو تو ان کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہوگا، لیکن عدمِ علم، علمِ عدم کو مستلزم نہیں ہوتا، چنانچہ حضرت مولانا سہارنپوریؒ نے "بذل المجہود" میں چار صحیح روایتیں نقل کی ہیں جو حبیب بن ابی ثابت کے واسطہ سے عروہ بن الزبیر سے مروی ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ حبیب بن ثابت کا عروۃ بن الزبیر سے روایت کرنا مستبعد نہیں،

واقعہ یہ ہے کہ حدیثِ باب کی سند میں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر ہیں نہ کہ عروۃ المزنی، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

① ابن ماجہ[1] میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ مروی ہے "حدثنا ابوبکر بن ابی شیبۃ وعلی بن محمد قالا ثنا وکیع ثنا عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃؓ"، اس سند میں عروہ کے ساتھ ابن الزبیر کی تصریح موجود ہے، اس کی سند بھی تمامتر ثقات پر مبنی ہے،

② سنن دارقطنی، مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس حدیث کے متعدد طرق آئے ہیں، جن میں سے بعض میں ابن الزبیر اور بعض میں ابن اسماء کی تصریح موجود ہے،

③ محدثین کا معمول اور عرف یہ ہے کہ جب وہ لفظ عروہ مطلقاً بولتے ہیں تو اس سے مراد عروہ بن الزبیر ہی لیتے ہیں،

④ اس حدیث کے آخر میں حضرت عائشہؓ سے خطاب کرتے ہوئے حضرت عروہ نے کہا "من ھی الا انت" اس پر حضرت عائشہؓ ہنس پڑیں، یہ ایک بے تکلفی کا جملہ ہے جو عروۃ بن الزبیرؓ ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، کسی اجنبی سے اس کے صادر ہونے کی امید نہیں، بہرحال ان دلائل کی موجودگی میں یہ بات ناقابلِ تردید ہے کہ اس حدیث کے راوی عروہ بن الزبیر ہیں،

دوسرا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر عروہ سے مراد ابن الزبیرؓ ہی ہیں،

---

[1] ابواب الطہارۃ باب الوضوء من القبلۃ ۱۲

تو اُن سے حبیب بن ابی ثابت کا سماع ثابت نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "حبیب بن ابی ثابت لم یسمع من عروۃ"

اس کا جواب علامہ سہارنپوریؒ نے یہ دیا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع ایسے لوگوں سے بھی ثابت ہے جو عروہ بن الزبیر سے بھی مقدّم ہیں، دراصل امام بخاریؒ کا یہ اعتراض ان کے اپنے اصول کی بناء پر ہے، کہ وہ محض معاصرت کو اتصال کے لئے کافی نہیں سمجھتے، بلکہ ثبوتِ لقاء وسماع کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن امام مسلمؒ کے نزدیک معاصرت اور امکانِ سماع صحتِ حدیث کے لئے کافی ہے، اور یہاں معاصرت موجود ہے، اس لئے یہ حدیث صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، یہ ساری بحث حدیث کے اس طریق پر تھی جو "حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ" کی سند سے مروی ہے،

"ولا نعرف لابراھیم التیمی سماعًا من عائشۃؓ" اس جملہ سے امام ترمذیؒ کا مقصد حدیثِ باب کے اس دوسرے طریق کو بھی مرجوح قرار دینا ہے جو ابراہیم التیمیؒ سے منقول ہے، اس طریق کو پورے طور پر امام ابوداؤدؒ نے روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "حدثنا محمد بن بشار قال ثنا یحیٰی وعبد الرحمٰن قالا ثنا سفیان عن ابی روق عن ابراھیم التیمی عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبّلھا ولم یتوضأ"، اس طریق پر امام ترمذیؒ کی طرح امام ابوداؤدؒ نے بھی انقطاع کا اعتراض کیا ہے، چنانچہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال ابوداؤد وھو مرسل وابراھیم التیمی لم یسمع من عائشۃ شیئاً"،

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو آپ کے اعتراض کی بناء پر یہ زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، "ومراسیل الثقات حجۃ عندنا"، دوسرے امام دارقطنیؒ اپنی سنن میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وقد روی ھذا الحدیث معاویۃ بن ھشام عن الثوری عن ابی الروق عن ابراھیم التیمی عن ابیہ عن عائشۃ فوصل اسنادہٗ" (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۸۲) اس طریق میں عن ابیہ کی زیادتی کی وجہ سے حدیث متصل ہوگئی، اس لئے یہ اعتراض بالکل زائل ہوجاتا ہے[1]، البتہ امام دارقطنیؒ نے ایک دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ معاویۃ ابن ہشام سے یہ روایت دو طریقوں سے مروی ہے، ایک میں "قبّلھا ولم یتوضأ" کے الفاظ ہیں اور ایک میں "قبّلھا وھو صائم" کے، پھر امام دارقطنیؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دراصل حدیث "قبّلھا وھو صائم" تھی، کسی راوی نے مغالطہ کی وجہ سے اسے وضوء پر محمول کرکے "قبّلھا ولم یتوضأ" روایت کردیا،

---

[1] مصنف عبدالرزاق میں (ج ۱ ص ۱۳۵ رقم الحدیث ۵۱۰) باب الوضوء من القُبلۃ واللمس المباشرۃ کے تحت ایک روایت اس طرح مروی ہے: عبدالرزاق عن ابراھیم بن محمد عن معبد بن بنانۃ عن محمد بن عمرو عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ قالت قبّلنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم صلّی ولم یحدث وضوءً، اس میں ابن الزبیر ہونے کی تصریح بھی ہے، اور سند میں ابراہیم تیمی ہیں اور نہ حبیب بن ابی ثابت، مرتب عفی عنہ

حقیقت یہ ہے کہ امام دارقطنی کا یہ اعتراض بالکل بے بنیاد ہے، جب دونوں طریقوں کے تمام راوی ثقہ ہیں، اور خود امام دارقطنیؒ کے اعتراف کے مطابق ان میں انقطاع بھی نہیں پایا جاتا تو پھر راویوں پر شبہ کرنا ذخیرۂ احادیث سے اعتماد کو اٹھا دینا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ "قبلها ولم یتوضأ" اور "قبلها وهو صائم" دونوں الگ الگ روایتیں ہیں اور دونوں اپنی جگہ پر صحیح ہیں،[1] واللہ اعلم،

"لیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیئ" یہ جملہ بھی امام ترمذیؒ نے اپنے علم اور اجتہاد کے مطابق فرمادیا ہے، ورنہ بخاریؒ اور مسلمؒ وغیرہ کی روایتیں اسی باب سے متعلق ہیں، اور بلا شبہ صحیح ہیں، نیز حدیث باب پر وارد ہونے والے اعتراضات کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض اس کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی تعددِ طرق کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، چنانچہ مبارک پوری نے "تحفة الاحوذی" میں تسلیم کیا ہے کہ تعددِ طرق کی بنا پر یہ حدیث قابلِ استدلال ہے، اسی لئے مبارک پوری سمیت بہت سے علماءِ اہلِ حدیث نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کی ہے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

ایک اعتراض اور اس کا جواب :-

بعض منکرینِ حدیث اور ملحدینِ حدیثِ باب "عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلها ولم یتوضأ"، اور ان جیسی دوسری احادیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ازواجِ مطہرات نے اپنی نجی زندگی کے متعلق ایسی باتیں لوگوں کے سامنے کیوں بیان فرمائیں، جو ایک عام عورت بھی بیان کرتے ہوئے شرماتی ہے، لیکن مفسدین کا یہ اعتراض باطلِ محض اور مزاجِ دین سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے، کیونکہ ازواجِ مطہراتؓ پر شرعاً یہ ذمہ داری عائد ہوتی تھی، اور ان کا فرضِ منصبی یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے وہ پہلو لوگوں کے سامنے تعلیماً بیان کریں جن کا علم

---

[1] چنانچہ امام ابو زرعہؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں "وسئل ابو زرعة عن الوضوء من القبلة فقال ان لم یصح حدیث عائشة قلت به (علل الحدیث ج ۱ ص ۴۸ رقم ۱۱۰) وقد ذکر فی اعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) حدیثاً بواسطة الدارقطنی و هو جامع لکلا الامرین (اعنی "قبلها ولم یتوضأ" و "قبلها وهو صائم")عن علی بن عبد العزیز الوراق عن عاصم بن علی عن ابی اویس حدثنی هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة انه بلغها قول ابن عمرؓ "فی القبلة الوضوء" فقالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وهو صائم ثم لا یتوضأ، ۱۲

ان کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہو سکتا تاکہ گھریلو زندگی سے متعلق دین کے احکام اور سنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے سامنے آسکیں، ازواج مطہراتؓ نے اس تعلیم و تعلم میں نام نہاد حیا، کو کبھی آڑے آنے نہیں دیا، اگر خدانخواستہ وہ ایسا کرتیں تو شریعت کے بہت سے احکام پردۂ خفا میں رہ جاتے، حیا، بیشک جزو ایمان ہے لیکن یہ اس وقت تک مستحسن ہے جب تک وہ کسی شرعی یا طبعی ضرورت میں رکاوٹ نہ بنے، لیکن تعلیم و تبلیغ اور ضرورت کے وقت حیا، کا بہانہ قطعی غیر معقول ہے، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

بَابُ الوُضُوْءِ مِنَ القَيءِ وَالرُّعَافِ ؛

قاء فتوضّأ، قے اور رُعاف سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہؒ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصّہ سے خارج ہو وہ ناقضِ وضو ہے، خواہ خروجِ نجاست عادۃً ہوا ہو خواہ بیماری کی وجہ سے، یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا، اس کے برعکس امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقض ہوتا ہے جو خود بھی معتاد ہو اور اس کا مخرج بھی معتاد ہو، جیسے بول و براز، لہٰذا قے، رُعاف اور خون اُن کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج معتاد نہیں، اور اگر سبیلین سے بول و براز، منی، مذی ودی اور ریح کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی اُن کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ مخرج تو معتاد ہے لیکن خارج معتاد نہیں، البتہ دمِ استحاضہ اگرچہ خارجِ غیر معتاد ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے لیکن وہ امرِ تعبّدی کے طور پر اس کو ناقضِ وضو مانتے ہیں،

امام شافعیؒ کے نزدیک مخرج کا معتاد ہونا تو ضروری ہے لیکن خارج کا معتاد ہونا ضروری نہیں لہٰذا اگر سبیلین سے غیر معتاد یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے، لہٰذا غیر سبیلین سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہؒ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے نہ شافعیہؒ کے نزدیک، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) حضرت ابوالدرداء کی حدیثِ باب "انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضّأ، فلقیتُ ثوبان فی مسجد دمشق فذکرتُ ذلک لہ فقال صدق انا صببتُ لہ وضوءہ"، امام ترمذیؒ نے اس روایت کا جو طریق نقل کیا ہے وہ حسین المعلّم سے مروی ہے، اور صحیح ہے جبکہ بعض دوسرے طرق میں اضطرابات پائے جاتے ہیں، لیکن

یہ طریق بلاشبہ قابلِ استدلال ہے، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وقد جوّد حسین المعلّم ھٰذا الحدیث وحدیث حسین اصح شئ فی ھٰذا الباب"۔

شوافع نے اس حدیث پر دو اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ "قاء فتوضأ" میں "ف" سببیت کے لئے نہیں ہے، بلکہ مطلق تعقیب کے لئے ہے، اور یہ ممکن ہے کہ آپؐ نے کسی اور حدث کی بنا پر وضو فرمایا ہو لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے قے کے فوراً بعد وضو کا ذکر کرنا دلالت کر رہا ہے کہ راوی قے کو وضو کا سبب قرار دینا چاہتا ہے اس لئے اس احتمال ناشی من غیر دلیل کا کوئی اعتبار نہیں،

دوسرا اعتراض بعض شوافع نے یہ کیا ہے کہ دراصل یہ حدیث "قاء فافطر" تھی، کسی راوی سے وہم ہوا اور اس نے "قاء فتوضأ" روایت کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مستدرک حاکم ص ۴۲۶ ج ۱ باب الافطار من القیئ میں حسین المعلم ہی کی روایت سے حضرت ابو الدرداءؓ اور حضرت ثوبانؓ کی یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاء فافطر فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلک لہ فقال صدق انا صببت لہ وضوءہ" اس کا جواب یہ ہے کہ جب روایت کی سند کا صحیح ہونا معلوم ہو گیا تو اس کے بعد وہم کی بدگمانی کسی طرح درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں، "قاء فافطر" بھی اور "قاء فتوضأ" بھی، "والاصح ان یقال ان الحدیث مشتمل علی کلا اللفظین لان تمام الحدیث فی مسند احمد ج ۶ ص ۴۴۹ عن ابی الدرداءؓ قال استقاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فافطر فاتی بماء فتوضأ" علاوہ ازیں اگر صرف "فافطر" والی ہی روایت لی جائے تب بھی ہمارا استدلال اس حدیث میں حضرت ثوبانؓ کے اس جملہ سے پورا ہو جاتا ہے، "انا صببت لہ وضوءہ"

(۲) صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کی دلیل میں ایک قولی حدیث مرفوع پیش کی ہے، "الوضوء من کل دم سائل" علامہ جمال الدین زیلعیؒ[۱] نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت تمیم داریؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، تمیم داری کی روایت کی تخریج امام دارقطنیؒ نے کی ہے اور وہ "یزید بن خالد عن یزید بن محمد عن عمر بن عبد العزیز عن تمیم الداری" کے طریق سے

---

[۱] زیلعی ج ۱ ص ۱۲۱،

مروی ہے، لیکن یہ طریق بقولِ امام دارقطنی ضعیف ہے، ایک تو اس لئے کہ یزید بن خالد اور یزید بن محمد دونوں مجہول ہیں، دوسرے اس لئے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا سماع حضرت تمیم داری سے نہیں[ل]، اور حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت کی تخریج حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں کی ہے، اس روایت کی سند پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ایک راوی احمد بن فرج آتے ہیں، جنھیں ضعیف کہا گیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے، کہ خود حافظ ابن عدیؒ نے اُن کے بارے میں فیصلہ لکھا ہے کہ احمد بن الفرج اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن چونکہ وہ ہمیشہ لکھکر روایت کیا کرتے تھے اس لئے محدثین نے انھیں قابلِ استدلال سمجھا ہے، چنانچہ کئی ایک حضرات نے اُن کی توثیق بھی کی ہے، لہٰذا ان کی حدیث قابلِ استدلال ہے، اور کم از کم حسن ضرور ہے، پھر اس روایت کی تحسین سے حضرت تمیم داری کی روایت کو بھی تقویت حاصل ہو جاتی ہے،

(۳) ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے: "قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ وھو فی ذلک لا یتکلم" (ابن ماجہ، کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء فی البناء علی الصلوٰۃ) اس حدیث کی سند پر مفصل کلام "باب ماجاء لا یقبل صلوٰۃ بغیر طہور" میں گذر چکا ہے فلیراجع"

(۴) تقریباً تمام کتبِ صحاح میں حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کا واقعہ مذکور ہے، "عن عائشۃؓ قالت جاءت فاطمۃ بنت ابی حبیش الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا اطہر افادع الصلوٰۃ؟ قال لا انما ذلک عرق ولیست بالحیضۃ فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلّی، اس حدیث کے ابو معاویہ والے طریق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں "توضئی لکلِ صلوٰۃ حتّٰی یجیٔ ذلک الوقت" (رواہ الترمذی فی باب فی المستحاضۃ) اس میں وضو کے حکم

ل وذکر فی اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۵۲، قال فی السعایۃ یزید بن خالد ویزید بن محمد قد اختلف فیہما وقد وثقوہ کما فی الکاشف للذہبی وجامع الآثار لشیخنا ص ۱۱) قلت (ای العلامۃ العثمانیؒ) وہو معتضد بالذی قبلہ وارتفع قول الدارقطنی بالجہالۃ بتوثیق غیرہ فان المجہول لا یوثق وعدم سماع عمر بن عبدالعزیز الخلیفۃ الراشد من تمیم لا یضرنا فان الانقطاع فی القرن الثانی والثالث لیس بعلۃ عندنا لاسیما ارسال مثل عمرؒ" ۱۲ (از مرتب)

کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ "انما ذلک عرق" یعنی یہ رگ سے نکلنے والا خون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خروجِ دم ناقضِ وضو ہے،

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً[1] نقل کیا ہے، "ویذکر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ ذات الرقاع فرمی رجل ..... بسھم فنزفہ الدم فرکع وسجد ومضیٰ فی صلوتہ"، اس واقعہ کی تفصیل امام ابوداؤدؒ[2] نے مسنداً روایت کی ہے، یہ صحابی جنھیں تیر لگا تھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے، حنفیہ کی طرف سے اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، اور بغیر آپؐ کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل حجت نہیں ہوسکتا، پھر اگر اس حدیث سے عدمِ انتقاضِ وضو پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس سے خون کی طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے، اس لئے کہ ابوداؤد کی تصریح کے مطابق اُن کو تین تیر لگے تھے، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ اُن کے کپڑے خون سے ملوث نہ ہوئے ہوں، اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا تکلفِ بارد ہے کہ خون دھار کی شکل میں نکل کر سیدھا زمین پر گرا اور کپڑوں کو نہیں لگا، شافعیہ کی اس تاویل کی تردید ابوداؤد میں "فلما رأی المھاجری ما بالانصاری من الدماء" کے الفاظ سے بھی ہوجاتی ہے، بہرحال فما ھو جوابکم عن نجاسۃ الدم فھو جوابنا عن انتقاض الوضوء، خیر یہ جواب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور تلاوتِ قرآن کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ یا تو انھیں خون نکلنے کا پتہ ہی نہ چلا یا چلا بھی تو غلبۂ لذت کی وجہ سے نماز نہ توڑ سکے، یہ غلبۂ حال اور استغراق کی کیفیت تھی، جس سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط نہیں کیا جاسکتا، اس کی تائید ابوداؤد ہی میں ان الفاظ سے ہوتی ہے "قال ان کنت فی سورۃ اقرؤھا فلم احب ان اقطعھا" علاوہ ازیں انتقاضِ وضو کے جو دلائل اوپر بیان ہوئے وہ قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتے ہیں جنھیں اس واقعہ جزئیہ پر قربان نہیں کیا جاسکتا،

شوافع کا دوسرا استدلال صحابہ وتابعین کے بعض آثار سے ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے[3] حسن بصریؒ ابن ابی اوفیؓ، ابن عمرؓ اور طاؤسؒ وغیرہ کے آثار تعلیقاً ذکر کئے ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہؓ و تابعینؒ کے آثار دونوں جانب ہیں، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف[4] میں دونوں قسم کے آثار جمع کر دیئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت حسن بصریؒ اور مجاہد وغیرہ انتقاضِ وضو کے قائل تھے، لہٰذا محض یک طرفہ آثار سے استدلال نہیں ہوسکتا، نیز عدمِ انتقاضِ وضو پر دال آثار میں سے بیشتر میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ وہ حالتِ عذر پر محمول ہیں، اور پھر سب سے بڑھکر

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین القبل والدبر ۱۲ [2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶) باب الوضوء من الدم ۱۲ [3] ج ۱ ص ۲۹، ۱۲ [4] ج ۱ باب اذا سال الدم او قطر او برز ففیہ الوضوء ۱۲

یہ کہ صحابہ وتابعین کے آثار ان احادیثِ مرفوعہ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کرسکتے جو حنفیہ کا مستدل ہیں،

شافعیہ کا ایک استدلال بخاری[1] میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے، کہ "ما زال المسلمون یصلّون فی جراحاتھم" اس کا جواب یہ ہو کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے "انہ کان لایری الوضوء من الدم الاماکان سائلاً" واللہ اعلم وعلمہ اتمّ واحکم،

بَابُ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِیْذِ

وقد رأی بعض اھل العلم الوضوء بالنبیذ، نبیذ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) غیر مطبوخ غیر مسکر غیر متغیر غیر حلو رقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے،

(۲) مطبوخ مسکر غلیظ، جس کی رقّت وسیلان ختم ہوگئی ہو، اس سے باتفاق وضو ناجائز ہے

(۳) حلو رقیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول ہیں

(۱) وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے

(۲) وضو متعین ہے، اور تیمم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوریؒ کا مسلک ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے،

(۳) امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کرلے بعد میں تیمم بھی کرے، امام اعظم ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے.

(۴) وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے، یہ امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے

علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، لہٰذا اب نبیذ سے عدمِ وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ، علامہ ابن نجیمؒ اور قاضی خانؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اگرچہ علامہ شامیؒ کو اس پر اعتراض ہے اور انھوں نے البحر الرائق کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ مفتیٰ بہ قول متون کی روایت ہونی چاہئے، اور اس میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، لیکن جمہور حنفیہ متاخرین عدمِ جواز کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں،

---

[1] ج ۱ ص ۲۹ باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین القبل والدبر، [2] ج ۱ باب اذا سال الدم او قطر او برز ففیہ الوضوء ۱۲

بالخصوص اس لئے کہ اس کی طرف امام صاحبؒ کا رجوع ثابت ہے،

حدیثِ باب یعنی عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال سألنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مانی اداوتك؟ قلت نبیذ فقال تمرۃ طیبۃ وماء طھور، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے قولِ اوّل کی مستدل ہے، لیکن امام ترمذیؒ اور جمہور محدثین اسے ناقابلِ استدلال کہتے ہیں، کیونکہ اس کا مدار ابو زید پر ہے، جو مجہول ہیں، بعض حنفیہ نے ضعفِ حدیث کا اعتراض رفع کرکے حدیث کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ توجیہات تکلف سے خالی نہیں، اور جب امام صاحبؒ کا جمہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے تو پھر ان پر تکلف جوابات کی چنداں ضرورت نہیں، اسی لئے امام طحاویؒ اور علامہ زیلعیؒ جیسے حنفی محدثین نے بھی اس حدیث کے ضعف کو تسلیم کیا ہے، واللہ اعلم،

بَابٌ فِی کَرَاھِیَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَیْرَ مُتَوَضِّیٍٔ،

ان رجلا سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فلم یرد علیہ،

امام ترمذیؒ نے ترجمہ اس بات پر قائم کیا ہے کہ بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، لیکن وہ اس باب میں جو حدیث لائے ہیں، وہ صرف پیشاب کے وقت ترکِ ردِّ سلام کی ہے، اس لئے بظاہر حدیثِ باب سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ نے یہ ترجمہ حضرت ابنِ عمرؓ کی حدیثِ باب سے نہیں بلکہ حضرت مہاجر بن قنفذ کی روایت سے ثابت کیا ہے، جس کا حوالہ "وفی الباب" کے عنوان کے تحت موجود ہے، حضرت مہاجر بن قنفذ کی یہ حدیث نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ میں مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "انہ سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فلم یرد علیہ السلام حتی توضأ فلما توضأ رد علیہ"[1]، لہٰذا اس حدیث سے ترجمۃ الباب ثابت ہوجاتا ہے،

حنفیہ کے نزدیک قضاءِ حاجت وغیرہ کے وقت سلام کرنا اور جواب دینا دونوں مکروہ ہیں اس کے علاوہ علامہ شامیؒ نے تقریباً سترہ مواقع ایسے لکھے ہیں جن میں سلام مکروہ ہے، البتہ احناف کے نزدیک حالتِ حدث میں سلام مکروہ نہیں، کراہت پہلے تھی بعد میں اس کی اجازت ہوگئی، حضرت مہاجر بن قنفذ کی روایت میں آپؐ نے وضو کرکے جواب دیا تو یہ استحباب پر محمول ہے

---

[1] اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۵ و ۱۶) باب رد السلام بعد الوضوء، وانظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴) باب فی الرجل یرد السلام وھو یبول، وسنن ابن ماجہ، ابواب الطہارۃ، باب الرجل یسلم علیہ وھو یبول،

چنانچہ ردِ سلام کے لئے اگر کوئی شخص وضو یا تیمم کا اہتمام کرے تو یہ مستحب ہے،

حالتِ بول و براز میں جواب نہ دینے سے حضرت عائشہ رضی کی روایت[1] "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ عزوجل علی کل احیانہ" سے کوئی تعارض نہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا یہ ارشاد یا ذکر قلبی پر محمول ہے یا اذکارِ موقتہ پر، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ سُؤْرِ الْکَلْبِ

یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب، ولغ باب فتح سے ہے، ولوغ کے معنی ہیں کتے کا کسی مائع چیز میں مُنہ ڈال کر زبان کو حرکت دینا چاہے پیئے یا نہ پیئے، اور اس کے کھانے کے لئے "لحس" اور خالی برتن کو چاٹنے کے لئے "لعق" کے الفاظ مستعمل ہیں، یہاں ولوغ سے مراد مطلق مُنہ ڈالنا ہے جس میں "لحس" اور "لعق" بھی شامل ہیں،

سبع مرّات، سورِ کلب کے بارے میں فقہاء کا یہ اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبّدی ہے، جمہور کے نزدیک سورِ کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ باب صحیح مسلم میں "باب حکم ولوغ الکلب" کے تحت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرّات اولاھن بالتراب"، اس میں "ان یغسلہ" کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ حکمِ غَسل تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی ہوتی ہے جو نجس ہو، لہٰذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے،

پھر طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیع یعنی سات مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالک بھی امرِ تعبدی کے طور پر تسبیع کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تثلیث کافی ہے، ائمۂ ثلاثہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جو متعدد طرق سے مروی ہے، اور صحیح ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے جو حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں ذکر کی ہے: "عن الحسین بن علی الکرابیسی ثنا اسحٰق الازرق ثنا عبد الملک عن عطاء عن ابی ھریرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ ولیغسلہ ثلاث مرّات[2]"، اس پر شافعیہ نے

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴) باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر ۱۲ [2] اخرجہ الزیلعی (ج ۱ ص ۱۳۱) والعینی فی العمدة (ج ۳ ص ۴۸) ۱۲ نقلاً از معارف السنن (ج ۱ ص ۳۲۵) ۱۲

یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار کرابیسی پر ہے، اوّل تو یہ متکلّم فیہ ہیں، کیونکہ امام احمدؒ نے ان پر جرح کی ہے، دوسرے یہ اس روایت میں متفرد ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، کیونکہ تمام ثقات حضرت ابوہریرہؓ سے تسبیع نقل کرتے ہیں، اور یہ اُن کے خلاف تثلیث کے راوی ہیں، لہٰذا اُن کی یہ روایت منکر ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ کرابیسی حدیث کے امام ہیں، اور امام بخاریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے استاذ ہیں، خود امام احمدؒ نے اُن کے بارے میں فرمایا: "له اخبار کثیرة هو حافظها" حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں: "صدوق فاضل" (تقریب ص ۱۴۱) اُن پر سوائے امام احمدؒ کے کسی نے طعن نہیں کیا، اور جہاں تک اُن کی جرح کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فتنۂ خلقِ قرآن میں ایک مرتبہ انھوں نے موہِم الفاظ استعمال کر کے اپنی جان بچائی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی سببِ جرح نہیں، کیونکہ یہ عمل امام بخاریؒ سے بھی ثابت ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے "لفظی بالقرآن مخلوق" کہہ کر اپنی جان چھڑائی تھی (کما نقله الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید) اسی وجہ سے امام ذہلیؒ نے امام بخاری پر جرح کی تھی جسے کسی نے قبول نہیں کیا، علاوہ ازیں اسی قسم کی تاویل خود امام شافعیؒ سے بھی ثابت ہے، کما ذکرہ البنوریؒ فی المعارف، لہٰذا محض اتنی بات کرابیسیؒ کی حدیث کو رد کرنے کا سبب نہیں بن سکتی، چنانچہ خود حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں ان کی یہ حدیث روایت کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: "لم یرفعه غیر الکرابیسی والکرابیسی لم اجد له حدیثاً منکراً غیر هذا"، اس سے پتہ چلا کہ اُن کے نزدیک کرابیسی کی احادیث مقبول ہیں، رہا حافظ ابن عدیؒ کا اس حدیث کو منکر کہنا سو وہ انصاف سے بعید ہے، کیونکہ منکر اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت کی ہو، اور جب کرابیسی کا ثقہ ہونا ثابت ہو گیا تو ان کی حدیث کو منکر نہیں کہا جا سکتا، ہاں شاذ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہاں ایک ثقہ دوسرے ثقات کی مخالفت کر رہا ہے، اور حدیثِ شاذ کے قبول کرنے یا رَد کرنے میں محدّثین کا مشہور اختلاف ہے، محققین کا کہنا یہ ہے کہ شذوذ صحت کے منافی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا راوی بھی ثقہ ہوتا ہے، علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" کے مقدمہ میں حافظ سخاویؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے اس کو ثابت کیا ہے، ان کی پوری بحث سے قولِ فیصل یہ نکلتا ہے کہ شذوذ صحت کے منافی تو نہیں، البتہ اس کی وجہ سے روایت میں توقف کیا جائے گا، اگر دوسرے قرائن اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں تو اسے

قبول کرلیا جائے گا، ورنہ رد کردیا جائے گا، اور کرابیسی کی اس روایت کی صحت کے متعدد قرائن موجود ہیں،

(۱) سنن دارقطنی میں[1] حضرت عطاء بن یسار کے طریق سے حضرت ابوہریرہؓ کا موقوف اثر ہے، "اذا ولغ الکلب فی الاناء فاھرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرات" واضح رہے کہ حضرت ابوہریرہؓ خود حدیث تسبیع کے راوی ہیں، لہٰذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تسبیع کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے،

امام دارقطنیؒ نے اولاً اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ "یہ روایت عبدالملک کا تفرد ہے" لیکن یہ اعتراض چنداں قابلِ توجہ نہیں، کیونکہ عبدالملک باتفاق ثقہ ہیں، اور ثقہ کا تفرد مضر نہیں ہوتا،

دوسرا اعتراض امام دارقطنیؒ نے یہ کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کے اس اثر میں متناً اضطراب ہے، بعض روایات میں یہ اُن کا قول تھا (کما فی الروایۃ المذکورۃ) اور بعض میں ان کا عمل، چنانچہ[2] دارقطنی ہی میں ایک روایت اُن سے اس طرح مروی ہے "عن ابی ھریرۃ انہ کان اذا ولغ الکلب فی الاناء اھراقہ وغسلہ ثلاث مرات"، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی اضطراب نہیں بلکہ دونوں میں تطبیق ہوسکتی ہے، کہ انھوں نے تثلیث پر عمل بھی کیا ہو، اور اس کے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہو،

ایک اعتراض اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ بھی کیا جاتا ہے کہ العبرۃ بما روی لا بما رأی کے قاعدہ سے اعتبار حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا ہوگا، نہ کہ فتویٰ کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فتویٰ کرابیسی کی روایت کے مطابق ہے، اس لئے یہاں یہ قاعدہ غیر متعلق ہے،

چوتھا اعتراض حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے، اور وہ یہ کہ دارقطنی ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کا ایک دوسرا فتویٰ تسبیع[3] کا بھی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تثلیث کے فتویٰ کو وجوب پر اور تسبیع کے فتوے کو استحباب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ دونوں میں تعارض نہ ہو،

(۲) سنن دارقطنی ہی میں ثنا جعفر بن محمد بن نصیر ثنا الحسن بن علی

---

[1] (ج اص ۲۴) طبع مطبع الفاروقی دہلی) باب ولوغ الکلب فی الاناء ۱۲ [2] حوالہ بالا (ص ۲۵) ۱۲

[3] ثنا المحاملی نا حجاج بن الشاعر نا عارم نا حماد بن زید عن ایوب عن محمد عن ابی ہریرۃؓ فی الکلب یلغ فی الاناء قال یہراق ویغسل سبع مرات "صحیح موقوف" (سنن الدارقطنی ج اص ۲۴) از مرتب

المعمری نا عبد الوهاب بن ضحاك نا اسمٰعیل بن عیاش عن هشام بن عروة عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی هريرةؓ عن النبی صلی الله علیه وسلم فی الکلب یلغ فی الاناء انه یغسل ثلاثًا او خمسًا او سبعًا (دارقطنی ج ۱ ص ۶۵[۱] رقم ۱۳) یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، لیکن کرابیسی کی مذکورہ بالا روایت کی تائید کے لئے کافی ہے،

(۳) مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۹۷) میں حضرت عطاء بن یسار کا فتویٰ موجود ہے، جس میں انھوں نے تین مرتبہ کی بھی اجازت دی ہے، "عن ابن جریج قال قلت لعطاء کم یغسل الاناء الذی یلغ فیه الکلب؟ قال کل ذلك سمعت سبعًا و خمسًا و ثلاث مرات،" واضح رہے کہ حضرت عطاء، حدیث تسبیع کے بھی راوی ہیں، اگر تسبیع کا حکم وجوب کے لئے ہوتا تو وہ اس کے خلاف کی ہرگز اجازت نہ دیتے،[۲]

(۴) اگر تسبیع کی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو کرابیسی کی روایت کو جو سنداً صحیح ہے بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور اس کو اختیار کیا جائے تو روایاتِ تسبیع پر بھی عمل ہو سکتا ہے کہ انھیں استحباب پر محمول کیا جائے اور بقول صاحبِ بحر امام ابوحنیفہؒ بھی تسبیع کے استحباب کے قائل تھے،

(۵) اگر احتمالِ نسخ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو کرابیسی کی روایت راجح ہے، کیونکہ کلاب کے معاملہ میں احکامِ شریعت تدریجاً تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ بن المغفل کی روایت ہے، "قال امر رسول الله صلی الله علیه وسلم بقتل الکلاب ثم قال ما بالهم وبال الکلاب؟ ثم رخص فی کلب الصید وکلب الغنم وقال اذا ولغ الکلب فی الاناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب" (مسلم ج ۱ باب حکم ولوغ الکلب، ص ۱۳۷) اس روایت کا سیاق یہ بتاتا ہے کہ تسبیع کا حکم بھی تشدید فی امر الکلاب کے سلسلہ کی ایک کڑی تھی، اور یہ قرینِ قیاس ہے، کہ شروع میں تسبیع کا حکم وجوب کے لئے ہو اور بعد میں صرف استحباب باقی رہ گیا ہو، جیسا کہ روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے،

(۶) قیاس سے بھی کرابیسی کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیع واجب نہ ہو، کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور استقذار بھی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز تین مرتبہ دھونے سے

---

[۱] وفی نسخة المطبع الفاروقی (ج ۱ ص ۲۴)، [۲] امام زہری کے اثر سے بھی کرابیسی کی تائید ہوتی ہے، "عبد الرزاق عن معمر قال سألت الزهری عن الکلب یلغ فی الاناء قال یغسل ثلاث مرات" مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۹۷) باب الکلب یلغ فی الاناء، ج ۱ ص ۳۴۶

باتفاق پاک ہوجاتی ہیں، تو سورِ کلب جس کی نجاست نہ غلیظ ہے نہ قطعی اور نہ بول و براز سے زیادہ مستقذر، اس میں تسبیع کا حکم معقول کیسے ہوسکتا ہے! لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے، چونکہ کتے کے لعاب میں سمیت زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لئے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھولیا جائے، اسی لئے اس کو مٹی سے مانجھنا بھی مستحب قرار دیا،

(۷) احادیث تسبیع میں اس لحاظ سے بڑا اختلاف ہے کہ بعض روایات میں "اولھن[1] بالتراب" آیا ہے، اور خود ترمذی کی روایت باب کے الفاظ یہ ہیں: "اولھن او اخرھن بالتراب" بعض میں "السابعة بالتراب"[2] اور بعض میں "والثامنة عفروہ فی التراب"[3] اس آخری جملہ میں "أو" کو بعض حضرات نے شک پر محمول کیا ہے، اور بعض نے تطبیق بین الروایات کے لئے اسے تنویع پر محمول کیا ہے، بہرحال الفاظِ روایت میں اختلاف کی وجہ سے تطبیق دینا ضروری ہے، اور وجوب پر محمول کرنے کے بعد تطبیق پیدا کرنا تکلف سے خالی نہیں، البتہ اگر استحباب پر محمول کیا جائے تو ان میں بغیر کسی تکلف کے تطبیق ہوسکتی ہے کہ ان میں سے ہر طریقہ جائز ہے، واللہ اعلم، بہرحال ان قرائن کی بناء پر کرابیسی کی روایت اپنے شذوذ کے باوجود راجح ہوجاتی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِی سُؤْرِ الْھِرَّةِ،

انھا لیست بنجس، سورِ ہرہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک نجس ہے، ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا کراہت طاہر ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں، اور امام کرخیؒ مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور کراہت تنزیہی پر فتویٰ دیا ہے،

امام اوزاعیؒ کا استدلال مسند احمد وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے "قال کان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم یأتی دار قوم من الانصار ودونھم دار فشق ذلک علیھم فقالوا یا رسول اللہ تأتی دار فلان ولا تأتی دارنا فقال النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم لانّ فی دارکم کلبًا قالوا فان فی دارھم سنّورا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلّم السنّور سبع" اس حدیث کے آخری جملہ "السنور سبع" سے امام اوزاعیؒ کا استدلال ہے، اس جملہ میں بلّی کو درندہ قرار دیا گیا ہے، اور درندوں کا سؤر نجس ہوتا ہے، لیکن حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے "نصب الرایہ"[4] میں فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، نیز مجمع الزوائد باب فی السنور والکلب (ج ۱ ص ۱۸۶ و ۱۸۷)

---

[1] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۴، طبع مطبع فاروقی دہلی) باب ولوغ الکلب فی الاناء ۱۲ [2] حوالہ بالا، ۱۲ [3] حوالہ بالا ۱۲
[4] (ج ۱ ص ۱۳۴ و ۱۳۵) فصل فی الآسار وغیرھا، الحدیث السابع والأربعون ۱۲ مرتب

میں علامہ ہیثمی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفیہ عیسیٰ بن المسیب وھو ضعیف" علاوہ ازیں اگر استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ہرّہ علتِ طواف اور عمومِ بلویٰ کی بنا پر سُورِ سباع کے حکم سے خارج ہوگی،

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہ کی حدیثِ باب سے ہے، نیز ابوداؤد کی بھی ایک روایت سے استدلال ہے جو اس طرح مروی ہے: "حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ قال حدثنا عبد العزیز عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ ان مولاتھا ارسلتھا بھریسۃ الی عائشۃ فوجدتھا تصلی فاشارت الی ان ضعیھا فجاءت ھرۃ فاکلت منھا فلما انصرفت اکلت من حیث اکلت الھرۃ فقالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ قال انھا لیست بنجس انما ھی من الطوافین علیکم وقد رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلھا[له] » (ابوداؤد ج ۱ ص۱۱ باب سور الھرۃ)

امام ابوحنیفہ کی دلیل امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار باب سور الہرۃ میں ذکر کی ہے، "ابوبکرۃ حدثنا قال ثنا ابو عاصم عن قرۃ بن خالد قال ثنا محمد بن سیرین عن ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طھور الاناء اذا ولغ فیہ الھرُّ ان یغسل مرۃ او مرتین (قرۃ شک) وھذا حدیث متصل الاسناد، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہی حدیث ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے موقوف علیٰ ابی ہریرہ روایت کی ہے، لہٰذا اس میں رفعاً و وقفاً اضطراب پیدا ہوگیا، اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ محمد بن سیرین کی یہ عادت ہے کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو موقوفاً ذکر کرتے ہیں، حالانکہ وہ مرفوع ہوتی ہے، اس کی دلیل امام طحاویؒ نے یہ بیان فرمائی، حدثنا ابراھیم بن ابی داؤد قال

له واخرج مسددؒ فی مسندہ عن ام سلمۃ انہ اہدی لھا صحفۃ فیھا خبز ولحم فقامت الی الصلوٰۃ وقمنا نصلی فخالفت ہرۃ الی الطعام فاکلت منہ الی ان سلمنا اخذت ام سلمۃ القصعۃ فدورتھا حتی کان حیث اکلت الہرۃ من نحوھا فاکلت منہ (المطالب العالیۃ لابن حجر، ص ۱۱ ج ۱ رقم ۱۹) وعن الرکین بن الربیع عن عمتہ ان الحسن بن علیؓ قال "لا باس بسور الہرۃ"، وعن ابی سعید الجابری ان علیاً سئل عن الہرۃ تشرب من الاناء قال "لا بأس بسور الہرۃ (ایضاً رقم ۲۰ و ۲۱)۔

ثنا ابراهيم بن عبد الله الهروی قال ثنا اسمٰعيل بن ابراهيم عن يحيٰى بن عتيق عن محمد بن سيرين انه كان اذا حدّث عن ابی هريرةؓ فقيل له عن النبی صلی الله عليه وسلم؟ فقال كل حديث ابی هريرةؓ عن النبی صلی الله عليه وسلم[1]" اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن سیرین جو کچھ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں وہ مرفوع ہوتی ہے، خواہ مرفوع ہونے کی تصریح کریں یا نہ کریں، لہٰذا یہ اضطراب رفع ہوگیا،

اسی طرح امام طحاویؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے: "یغسل[2] الاناء من الهر كما يغسل من الكلب" اسی طرح ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں نقل کیا ہے، "عن[3] ابن عمر انه قال لا توضؤا من سور الحمار ولا الكلب ولا السنور"

جمہور کی مستدل احادیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے، لہٰذا یہ تمام روایات بیانِ جواز پر محمول ہیں، اور طحاویؒ کی روایت کراہت پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیثِ باب میں آپ نے عدمِ نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورِ ہرّہ اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن عمومِ بلویٰ کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہتِ تنزیہی پر دلالت کرتی ہے،

وقد جوّد مالك هذا الحديث الخ، بعض حضرات نے حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن حبّان نے دونوں کو ثقات میں شمار کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں ان کی کئی اور روایتیں بھی نقل کی ہیں، علاوہ ازیں یہ حدیث امام مالکؒ نے مؤطا[4] میں بھی روایت کی ہے، جو بجائے خود صحتِ حدیث کی دلیل ہے، واللہ اعلم،

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ،

وكان يعجبهم حديث جرير، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ مسح علی الخفین بہت سے صحابہ سے مروی ہے، لیکن ان سب روایات کے مقابلہ میں اہلِ علم حضرت جریرؓ کی روایت کو اس لئے اہمیت دیتے تھے کہ حضرت جریر سورۂ مائدہ کی آیتِ وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیتِ وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا تھا، لہٰذا اس سے ان اہلِ باطل یعنی روافض وغیرہ کی تردید

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۱۱) باب سورة الهرة، ۱۲ [2] حوالۂ بالا ۱۲ [3] حوالۂ بالا، ۱۲ [4] ص ۱۶، الطهور للوضوء ۱۲

ہوجاتی ہے جو مسح علی الخفین کی احادیث کو آیتِ وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں، بہرحال مسح علی الخفین کے جواز پر اجماع ہے[1]، بعض حضرات نے امام مالکؒ کی طرف عدمِ جواز کی نسبت کی ہے، لیکن وہ غلط ہے، جیساکہ علامہ باجی مالکیؒ نے تصریح کی ہے، مصنّف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت حسن بصریؒ کا قول مروی ہے: "قال حدّثنی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ انّہ کان یمسح علی الخفین الخ[2]"، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ میں اسّی سے زائد حضرات صحابۂ کرامؓ مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور ہے "ماقلت بالمسح علی الخفین حتّٰی جاءنی مثل ضوء النہار"، یہی وجہ ہے کہ مسح علی الخفین کا قائل ہونا اہلِ سنت کی علامات میں سے ہے، بلکہ ایک زمانہ میں تو یہ اہلِ سنت کا شعار بن گیا تھا، چنانچہ امام ابوحنیفہ قدس سرّہٗ کا قول ہے: "نفضل الشیخین ونحب الختنین ونری المسح علی الخفین"

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ

للمسافر ثلاث وللمقیم یوم، یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدّت مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں، اس معنی کی اور بھی بہت سی احادیث منقول ہیں، اور توقیتِ مسح کا یہ مفہوم توحدِ شہرت تک پہنچا ہوا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرہؓ، حضرت ابوہریرہؓ، صفوان بن عسالؓ، ابن عمرؓ، عوف بن مالکؓ وغیرہم سے اسی مضمون کی روایات منقول ہیں، جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدّت مقرر نہیں، بلکہ جب تک بھی موزے پہنے ہوئے ہوں اُن پر مسح کیا جاسکتا ہے، امام مالکؒ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے،

① ابوداؤد باب التوقیت فی المسح میں حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم

---

[1] وقال ابوالحسن الکرخی "اخاف الکفر علی من لایری المسح علی الخفین" وحکاہ فی البحر (ج ۱ ص ۱۶۵) من ابی حنیفۃ نفسہ" (معارف السنن، ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲ [2] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۱) ۱۲

یوم ولیلة، قال ابوداؤد رواہ منصور بن المعتمر عن ابراهیم التیمی باسنادہ قال فیہ "ولواستزدناہ لزادنا"

جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ "ولواستزدناہ لزادنا" کی زیادتی صحیح نہیں، چنانچہ علامہ زیلعیؒ اور علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، بعد میں مدت مقرر کر دی گئی تھی، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ حضرت خزیمہ کا اپنا گمان ہے جو شرعاً حجت نہیں، لیکن سب سے بہتر جواب علامہ ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں دیا ہے، جسے قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار (ج ۱، ص ۱۷۹) میں نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اگر یہ زیادتی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس جملہ سے عدم توقیت پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ "لَوْ" کلام عرب میں انتفاءِ ثانی بسبب انتفاءِ اوّل کے لئے آتا ہے، لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدتِ مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپؐ زیادتی فرما دیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی، اسی جواب کی تشریح وتفصیل علامہ عثمانیؒ نے حضرت شیخ الہندؒ کے حوالہ سے فتح الملہم میں یہ نقل کی ہے کہ دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ آپؐ اہم معاملات میں اور بہت سے شرعی معاملات کی تحدید میں صحابۂ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے، مسح علی الخفین کی مدت مقرر کرنے میں بھی آپؐ نے صحابۂ کرام سے مشورہ کیا ہوگا، حضرت خزیمہ اس کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اگر ہم زیادہ مدّت کا مشورہ دیتے تو آپؐ زیادہ مدّت مقرر فرما دیتے، لیکن ہم نے زیادہ کا مشورہ نہیں دیا، اس لئے آپؐ نے زیادتی نہیں فرمائی، بہرحال یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب کوئی شرعی تحدید نہیں کی گئی تھی، لیکن جب ایک مدّت مقرر کر لی گئی تو اس کے بعد اس کی مخالفت قطعاً جائز نہیں۔

(۲) دوسرا استدلال ابوداؤد[1] میں حضرت اُبَیّ بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، "انہ قال یارسول اللہ امسح علی الخفین؟ قال نعم قال یوماً؟ قال .... ویومین .... قال ثلثة؟ قال نعم وما شئت"، اور ایک روایت[2] میں یوں ہے: "عن ابی بن عمارۃ (قال فیہ حتی بلغ سبعاً) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعم ما بدا لک"۔ یہ روایت عدم توقیت پر صریح ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سنداً ضعیف ہے، چنانچہ امام ابوداؤد فرماتے ہیں، "وقد اختلف فی اسنادہ ولیس ھو بالقوی" اور امام بیہقیؒ "کتاب المعرفة" میں فرماتے ہیں، "اسنادہ مجہول" اور امام دارقطنیؒ اپنی سنن

---

[1] (ج ۱ ص ۲۱) باب التوقیت فی المسح ۱۲ [2] حوالۂ بالا، ۱۲

میں لکھتے ہیں کہ "یہ اسناد ثابت نہیں، اور اس میں عبد الرحمن بن رزین ومحمد بن یزید وایوب بن قطن مجہول ہیں" اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ "لیس ینبغی لاحد ان یترك مثل هذه الآثار المتواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابیّ بن عمارة"

(۳) امام مالکؒ کا تیسرا استدلال شرح معانی الآثار باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم والمسافر میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے ہے: "قال اتردت (ای جئت) من الشام الی عمر بن الخطاب فخرجت من الشام یوم الجمعة ودخلت المدینة یوم الجمعة فدخلت علی عمرؓ وعلیّ خفان جرمقانیان (وفی روایة جرمقانیان) فقال لی متی عهدك یا عقبة بخلع خفیك فقلت لبستهما یوم الجمعة وهذه الجمعة فقال لی اصبت السنة" اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ سے جمعہ تک مسح کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طریق مشروع کے مطابق ایک ہفتہ سے خفین پہنے ہوئے ہیں، اور طریق مشروع یہ ہے کہ مدت ختم ہونے پر خفین اتار کر پاؤں دھولئے جائیں اور انھیں دوبارہ پہن لیا جائے، اس طرح عمل کرنیوالے کو عرف میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ وہ ایک مہینے سے مسح کر رہا ہے، اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیتِ مسح کے قائل تھے، اور مذکورہ روایت کے خلاف آپ سے بہت سی روایتیں ثابت ہیں مثلاً طحاوی[1] میں ہی حضرت سوید بن غفلہ کی روایت ہے: "قال کنا النباتة الجعفی وکان اجرأنا علی عمر سئلہ عن المسح علی الخفین فسألہ فقال للمسافر ثلثة ایام ولیالیهن وللمقیم یوم ولیلة" حضرت عمرؓ کی یہ حدیث پہلی حدیث سے معارض ہے، اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ روایت راجح ہوگی جو احادیث مرفوعہ متواترہ کے مطابق ہو، اور اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہی کہا جائے گا کہ شرعی قاعدہ کے مطابق ایک ہفتہ سے موزے پہنے ہوئے ہوں، —— نیز ایک مرتبہ حضرت سعدؓ اور حضرت ابن عمرؓ میں مسح علی الخفین کے بارے میں اختلاف ہوگیا، اور معاملہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیا گیا، تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے فرمایا "یا بُنیّ عمّك افقه منك للمسافر ثلثة ایام ولیالیها وللمقیم یوم ولیلة" اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیت کے قائل تھے، اس کے علاوہ مسند بزارؒ میں خود حضرت عمرؓ سے یہ حدیث مرفوع ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یمسح المسافر علی الخفین ثلاثة ایام ولیالیهن، وللمقیم یوماً ولیلة" (کشف الاستار ص ۱۵۶ ج ۱ رقم ۳۰۶) امام بزارؒ فرماتے ہیں: "دخالد لین الحدیث وروی عنه جماعة"

(۴) امام مالکؒ کا ایک استدلال مسند ابو یعلیٰ میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے بھی ہے، "قالت یا رسول اللہ ایخلع الرجل خفیه کل ساعة قال لا ولکن یمسح علیهما

---

[1] ج ۱ ص ۴۳ ، باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم والمسافر ۱۲

ما بدا لہ (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۸، باب التوقیت فی المسح علی الخُفّین)۔
علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "فیہ عمر بن اسحٰق قال الدارقطنی لیس بالقوی وذکرہ ابن حبّان فی الثقات" یہی حدیث المطالب العالیہ (ص ۲۵ ج ۱ رقم ۱۱۳) میں بھی عمر بن اسحٰق سے مروی ہے، قال قرأتُ لعطاء کتاباً معہ فاذا فیہ حدثتنی میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلّم انہا قالت الخ"
بہرحال اس کا جواب یہ ہے کہ عمر بن اسحٰق متکلم فیہ ہے، اور اگر اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے "فالمراد" ما بدا لہ بالمدّۃ، لانّ السوال انما کان فی خلع الخفین کلّ ساعۃ،
⑤ مسند احمد میں حضرت میمونہؓ ہی کی حدیث ہے "عن عطاء بن یسار قال سألت میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلّم عن المسح علی الخفّین قالت قلت یارسول اللہ اکلّ ساعۃ یمسح الانسان علی الخفّین ولا ینزعھما قال نعم" (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۵۸) اس میں بھی عمر بن اسحٰق راوی کا واسطہ ہے، اگر اسے تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کا بھی وہی جواب ہے جو پچھلی حدیث میں گذرا، وایضاً لا یعادِ الاحادیث الصحیحۃ المشہورۃ"۔

یأمرنا اذا کنّا سفراً، سفر جمع سافر بمعنی المسافر کصحب وصاحب، وقیل جمع المسافر، والاوّل اصحّ،

الّا من جنابۃ ولکن من غائط وبول ونوم، تقدیر عبارت اس طرح ہے: الّا من جنابۃ فنغسل بھا الرّجلین ولا نمسح ولکن نمسح من غائط وبول ونوم" اس تقدیر کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ "لکن" منفی پر مثبت کو عطف کرتا ہے نہ کہ بالعکس،

بَابٌ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ

اس ترجمہ میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، یا تو "المسح علی الخفین اعلاھما واسفلھما" کہنا چاہئے تھا، یا "المسح علی الخف اعلاہ واسفلہ"۔

مسح اعلی الخفّ واسفلہ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسی حدیث سے استدلال کرکے یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ واسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو

جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلی الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفلِ خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے، حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہ ہی کی روایت ہے جو "باب فی المسح علی الخفین ظاہرہما" میں مذکور ہے: "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین ظاہرہما"، قال ابو عیسیٰ حدیث المغیرۃ حدیث حسن"، لیکن اس کے بعد امام ترمذیؒ لکھتے ہیں "وھو حدیث عبد الرحمٰن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ عن المغیرۃ ولا نعلم احدا یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہرہما غیرہ" لیکن اس بات سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث تاریخ کبیر میں عن عروۃ عن المغیرۃ کے طریق سے روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، عبد الرحمٰن بن ابی الزناد کی اگرچہ بعض حضرات نے تضعیف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی احادیث مقبول ہیں، نیز ابو داؤد میں اسنادِ حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے: "عن علی رضی اللہ عنہ قال لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولیٰ بالمسح من اعلاہ وقد رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ، وکذا فی بلوغ المرام وفی التلخیص ج ۱ ص ۵۹ "واسنادہ صحیح" یہ بھی صریح دلیل ہے،

حنفیہ کی ایک دلیل ابو داؤد طیالسیؒ کی تخریج کردہ عبداللہ بن مغفل المزنی کی روایت ہے: "قال اول من رأیتُ علیہ خفین فی الاسلام المغیرۃ بن شعبۃ اتانا ونحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ خفان اسودان فجعلنا ننظر الیہما ونعجب منہما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ سیکون لکم اعنی الخفاف قالوا یا رسول اللہ فکیف نصنع؟ قال تمسحون علیہما وتصلون" (المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۳۵)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ معلول ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی، اور اس کو قابلِ استدلال مان بھی لیا جائے تب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ دراصل مسح آپ نے صرف ظاہر پر کیا تھا، لیکن موزوں کی سختی کی وجہ سے اسفلِ خف کو بھی پکڑا تھا، جس کو راوی نے مسح علی الاسفل سے تعبیر کر دیا،

وھذا حدیث معلول، معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی علّتِ قادحہ

پائی جاتی ہو، یہ نام قیاسِ صرفی کے خلاف ہے، کیونکہ یہ اِعلال سے نکلا ہے، لہٰذا "مُعَلّ" ہونا چاہیے، لیکن محدثین کے یہاں معلول اور مُعلّل رواج پا گیا، اس لئے اب یہی صحیح اور اصطلاحِ محدثین ہے، بہرحال معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند یا متن میں کوئی خفی علّتِ قادحہ پائی جارہی ہو خواہ اس کے تمام رجال ثقات ہوں، معلول حدیث کی مشکل اور دقیق ترین قسم ہے، کیونکہ حدیث کی علل کا پہچاننا بہت مہارت اور تجربہ کا متقاضی ہے،

حدیثِ باب کے معلول ہونے کی وجوہ درج ذیل ہیں:۔

① پہلی علت خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے، کہ یہی روایت عبداللہ بن المبارکؒ نے بھی ثور بن یزید سے نقل کی ہے، اس میں سند "کاتب المغیرۃ" پر ختم ہوگئی ہے، اور حضرت مغیرہ ابن شعبہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، گویا عبداللہ بن المبارک کی سند میں یہ حدیث مسندات المغیرۃ میں سے نہیں بلکہ کاتب المغیرہ کی مرسل ہے، ولید بن مسلم کو وہم ہوا اور انھوں نے اسے موصولاً روایت کردیا، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " لم یسندہ عن ثور بن یزید غیر الولید بن مسلم،

② دوسری علت امام ابوداؤدؒ وغیرہ نے بیان کی ہے، اور وہ یہ کہ ثور بن یزید نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ سے نہیں سنی، گویا حدیث منقطع ہے، بشیر کی سند میں یہاں حدّثنا کی تصریح پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے موصول قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ "حدّثنا" کی یہ تصریح درست نہیں، جیساکہ "مسند احمد بن عبیداللہ صفار" سے معلوم ہوتا ہے،

③ عبداللہ بن المبارک کی سند میں "عن رجاء قال حُدِّثتُ عن کاتب المغیرۃ" کے الفاظ آئے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود رجاء بن حیوہ نے بھی یہ حدیث براہ راست کاتب المغیرہ سے نہیں سُنی تھی، بلکہ کسی اور سے سُنی تھی، جو نامعلوم ہے، لہٰذا یہ ایک اور انقطاع ہوگیا،

④ حضرت کشمیریؒ نے چوتھی علت یہ بیان کی ہے کہ حضرت مغیرہ کی یہ روایت مسند بزار میں ساٹھ طریقوں سے منقول ہے، لیکن حدیثِ باب کے سوا کسی بھی روایت میں اسفلِ خُف پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے، بہرحال مذکورہ وجوہات کی بناء پر حدیث باب کو معلول قرار دیا گیا ہے،

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ،

والمسح علی الجوربین، جورب سوت یا اون کے موزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے موزوں

پر دونوں طرف چمڑا بھی چڑھا ہوا ہو تو اس کو مجلّد کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصّہ میں چمڑا چڑھا ہوا ہو تو اسے منعّل کہتے ہیں، اور اگر موزے پورے کے پورے چمڑے کے ہوں، یعنی سُوت وغیرہ کا اُن میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو خفین کہتے ہیں، خفین، جوربین مجلّدین اور جوربین منعلین پر باتفاق مسح جائز ہے، اور اگر جوربین مجلّد یا منعّل نہ ہوں اور رقیق ہوں، یعنی اُن میں ثخینین کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو اُن پر مسح باتفاق ناجائز ہے، البتہ جوربین غیر مجلّدین وغیر منعلّین ثخینین پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ثخینین کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تین شرائط پائی جاتی ہوں،
① شفاف نہ ہوں یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو پاؤں تک نہ پہنچے، ② مستمسک بغیر استمساک ہوں ③ اُن میں تتابعِ مشی ممکن ہو، ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں کچھ اختلاف ہے،

جمہور یعنی ائمۂ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اُن پر مسح جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اصل مذہب عدمِ جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ اور صاحب بدائع وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کرلیا تھا، "مجمع الانہر" میں لکھا ہے کہ یہ رجوع وفات سے تین یا نو دن پہلے کیا گیا، اور جامع ترمذی علامہ عابد سندھیؒ والے قلمی نسخہ میں یہاں ایک عبارت اور موجود ہے، "قال ابوعیسیٰ سمعت صالح بن محمد الترمذی قال سمعت ابا مقاتل السمرقندی یقول دخلت علیٰ ابی حنیفة فی مرضه الذی مات فیه فدعا بماء فتوضأ وعلیه جوربان فمسح علیهما ثم قال فعلت الیوم شیئًا لم اکن افعله مسحت علی الجوربین وهما غیر منعّلین رکذا فی طبعة الحلبی للترمذی بتصحیح الشیخ احمد شاکر المحدّث) بہرحال اس سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں رجوع فرمالیا تھا، لہٰذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے،

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسح علی الجوربین کا جواز درحقیقت تنقیح المناط (علت) کے طریقہ پر ہے، یعنی جن جوارب میں مذکورہ تین شرائط پائی جاتی ہوں ان کو خفین ہی میں داخل کرکے اُن پر جوازِ مسح کا حکم لگایا گیا ہے، ورنہ جن روایات میں مسح علی الجوربین کا ذکر ہے وہ سب ضعیف ہیں، ورنہ کم از کم خبرِ واحد ہیں، جن سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی، بلکہ اس کا جواز مسح علی الخفین کی احادیثِ متواترہ ہی سے تنقیحِ مناط کے طور پر ثابت ہوا ہے،

والنعلین، نعلین پر مسح کی اجازت ائمۂ اربع میں سے کسی کے ہاں نہیں ہے، لہٰذا اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے، جس کی وضاحت عنقریب آئے گی، یا پھر یوں

کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے نعلین پہنے پہنے جوربین پر مسح فرمایا جس میں ہاتھ نعلین کو بھی لگا، لیکن مسح نعلین مقصود نہیں تھا، اسے راوی نے مسح علی النعلین سے تعبیر کر دیا،

ھٰذا حدیث حسن صحیح، اس حدیث کی تصحیح میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، چنانچہ محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، امام ابو داؤدؒ، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی اور عبدالرحمٰن بن مہدی جیسے ائمۂ حدیث سے اس حدیث کی تضعیف ہی منقول ہے اور ضعف کی وجہ ابوقیس اور ھزیل بن شرجبیل کا ضعف ہے،

وفی الباب عن ابی موسیٰ، لیکن حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت بھی ضعیف ہے، کما صرح بہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲) باب المسح علی الجوربین،

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْمَسْحِ عَلَی الْجَوْرَبَیْنِ وَالْعِمَامَةِ،

اس ترجمۃ الباب میں جوربین کا ذکر غلط ہے، کیونکہ حدیث میں جوربین کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا یا تو یہ امام ترمذی کا تسامح ہے یا پھر کسی کاتب کی غلطی، دوسری صورت کی تائید ترمذی کے علامہ عابد سندھی والے نسخہ سے ہوتی ہے، کیونکہ اس میں جوربین کا ذکر نہیں ہے،

ومسح علی الخفین والعمامۃ، اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ امام اسحٰق، وکیع ابن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدارِ مفروض کا مسح کرنے کے بعد سنت استیعاب عمامہ پر ادا کی جا سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے اس قول کو امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے، لیکن حنفیہ کی کتب میں اس کا ذکر نہیں ملتا، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنتِ استیعاب بھی مسح علی العمامہ سے ادا نہیں ہوتی،

قائلینِ جواز کا استدلال حدیثِ باب کے علاوہ حضرت بلالؓ کی روایت سے ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب کے آخر میں تخریج کی ہے، "عن بلالؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین والخمار"، اسی طرح ابو داؤد (باب المسح علی العمامۃ) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے "قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریۃ فاصابھم البرد فلما قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرھم ان یمسحوا

عن العصائب (العمائم) والتساخين (جمع تسخان بمعنى الخف) نیز ان کا استدلال صحیح بخاری[۱] میں حضرت عمرو بن امیہ ضمری کی روایت سے بھی ہے، جس سے مسح علی العمامہ کا ثبوت ملتا ہے، یہ چاروں حدیثیں سنداً صحیح ہیں،

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیتِ قرآنی "وامسحوا برءوسکم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں، بخلاف مسح علی الخفین کے کہ اول تو خود قرآن کریم کی قراءۃ جر سے اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، دوسرے اس کی احادیث معنی متواتر ہیں، لہٰذا ان سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن ہے،

جہاں تک حدیث باب اور مسح علی العمامہ کی دوسری احادیث کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے اور توجیہات کی گئی ہیں،

مسح علی العمامہ کی روایات محتمل التاویل ہیں، اور حافظ زیلعیؒ کے بقول جن روایتوں میں مسح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسح علی ناصیتہ وعمامتہ" تھا، جس کی مختصر شکل صرف علی عمامتہ بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ناصیہ کی تصریح موجود ہے، خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وذکر محمد بن البشار فی ھذا الحدیث فی موضع آخر انہ مسح علی ناصیتہ وعمامتہ" حضرت بلالؓ کی روایت میں بھی بعض طرق میں ناصیہ کا ذکر آیا ہے، نیز حضرت جابرؓ کی اگلی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں عمار بن یاسرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مسح علی العمامہ کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا "مس الشعر"،

ان تمام روایات کے پیش نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ نے کبھی تنہا عمامہ کا مسح نہیں فرمایا، لہٰذا اب مسح علی العمامہ کی تمام روایات کا محمل یہ ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقدار مفروض کا مسح فرمایا، اور اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیانِ جواز کے لئے تھا،

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح رأس کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہوگا، جسے راوی نے مسح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی فہم پر بدگمانی کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ مسح علی العمامہ کی روایات متعدد صحابۂ کرام سے مروی ہیں، اور ان تمام کے بارے میں یہ خیال سوءِ ظن ہے،

---

[۱] (ج ۱ ص ۳۳) باب المسح علی الخفین، ۱۲

امام محمدؒ نے "مؤطا"[۱] میں ایک اور طریقہ سے مسح علی العمامہ کی روایات کا جواب دیا ہے، وہ لکھتے ہیں "بلغنا ان المسح علی العمامة کان فترک" مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے بلاغات مسند ہیں، اگر یہ بات صحیح ہو تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث کا بہترین جواب بن جاتا ہے، کہ مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے،

یہ مسح علی العمامہ کی بحث کا لبِّ لباب ہے، اس موضوع پر سب سے مفصل اور شافی بحث اعلاء السنن (ج ا ص ۸ تا ص ۳۷) میں کی گئی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْغُسُلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

فافاض علی فرجه، اس حدیث کی بناء پر صاحب بحر نے لکھا ہے کہ استنجاء غسل میں مسنون ہے، قُبل کا بھی اور دُبر کا بھی، خواہ اس پر نجاست نہ لگی ہو،

ثم تنحی فغسل رِجلیه، اس حدیث میں تصریح ہے کہ غسلِ رِجلین کو مؤخر کیا جائے گا. لیکن حضرت عائشہ رضؓ کی اگلی حدیث میں "یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ" کے الفاظ آئے ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ غَسلِ رِجلین غُسل سے مقدم ہے، اسی لئے علماء میں اختلاف ہوا، بعض نے تقدیم کو ترجیح دی اور بعض نے تاخیر کو، محققینِ احناف نے تطبیق کا طریقہ اختیار کیا، اور کہا کہ اگر غُسل کی جگہ پانی جمع ہو جاتا ہو تو غَسلِ رِجلین مؤخر ہوگا، اور حضرت میمونہ رضؓ کی روایتِ باب اسی پر محمول ہوگی، اور اگر غسل کی جگہ پر پانی جمع نہ ہوتا ہو تو غَسلِ رِجلین وضو کے ساتھ ہوگا، حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث اسی پر محمول ہوگی،

ان انغمس الجنب فی الماء، جمہور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، اس لئے صرف انغماس کی صورت میں جمہور کے نزدیک غسل ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض انغماس سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ دَلک ضروری ہے،

بَابُ هَلْ تَنْقِضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

اشد ضفر رأسی، محققین نے اسے بفتح الضاد وسکون الفاء ضبط کیا ہے، لیکن علامہ ابن برّیؒ نے بضم الضاد والفاء علیٰ وزن سُقُفٌ ضُفُرٌ کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ ضفیرہ کی جمع ہے، لیکن ابن برّی کا یہ قول جمہور کے خلاف ہے، صحیح قول اوّل ہی ہے، درحقیقت

---

[۱] (ص ۱۷) باب المسح علی العمامة والخمار ۱۲

"ضَفْر" بھی ایک لغت ہے جو مفرد کے معنی میں ہے، بمعنیٰ "الشعر المفتول" یعنی بٹے ہوئے بال،

لا انما یکفیك ان تحثی علیٰ رأسك ثلاث حثیات، جمہور اسی حدیث سے استدلال کر کے عدمِ نقض کو جائز کہتے ہیں، البتہ داؤد ظاہری سے نقض کا وجوب منقول ہے، ان کا استدلال حضرت عائشہ رضؓ کی روایت[۵۱] سے ہے جس میں "وانقضی رأسك" کا حکم دیا گیا ہے،

لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں، کہ یہ ارشاد مناسکِ حج سے واپسی پر فرمایا گیا، اور اس وقت صرف تطہیر ہی مقصود نہ تھی، بلکہ تنظیف بھی مقصود تھی، لہٰذا نقضِ شعر کا حکم تنظیف پر محمول ہے[۵۲]،

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ تَحْتَ کُلِّ شَعْرَۃٍ جَنَابَۃً

عن محمد بن سیرین، سیرین باتفاق غیر منصرف ہے، پھر بعض نے تو اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علمیت کے ساتھ اس میں تانیث پائی جاتی ہے، کیونکہ سیرین ان کی والدہ کا نام تھا، لیکن یہ بات غلط ہے، صحیح یہی ہے کہ سیرین اُن کے والد ہی کا نام ہے، لہٰذا غیر منصرف ہونے کی وجہ اخفش کے قول کے مطابق یہ ہے کہ الف نون زائدتان کی طرح یا دو نون زائدتان بھی سببِ منعِ صرف ہوتے ہیں،

تحت کلّ شعرۃ جنابۃ، اسی حدیث کی بناء پر اجماع ہے، کہ غسل میں ایصال الماء الیٰ سائر الجسد، فرض ہے، لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس کے راوی حارث بن وجیہ ضعیف ہیں، جیسا کہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "قال ابو عیسیٰ حدیث الحارث ابن وجیہ حدیث غریب لا نعرفه الا من حدیثه وھو شیخ لیس بذلك"

---

[۵۱] صحیح بخاری (۱: ص ۴۳) کتاب الحیض، باب نقض المرأۃ شعرھا عند غسل الحیض ۱۲

[۵۲] واعلم انه اختلف الائمة فی مسئلة الباب علیٰ اربعة اقوال "الاول" لایجب النقض فی غسل الحیض والجنابة کلیھا اذا وصل الماء الیٰ جمیع شعرھا ظاھرہ وباطنه وھذا مذھب الجمھور، والثانی انھا تنقضه بکلّ حال وھو قول ابراھیم النخعی والثالث وجوب النقض فی الحیض دون الجنابة وھو قول الحسن و طاؤس و احمد بن حنبل، والرابع لایجب النقض علی النساء وان لم یصل الماء الیٰ داخل بعض شعرھا المضفور ویجب علی الرجال اذا لم یصل الماء الیٰ جمیع شعرہ ظاھرہ وباطنه من غیر نقض، وھو مذھب بعض اھل الظاھر، (راجع عون المعبود ج ا ص ۱۰۵ و ۱۰۶)

لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ضعف کے باوجود دو وجہ سے مقبول ہے، ایک تو اس لئے کہ "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" کی آیت اس کی تصدیق وتائید کرتی ہے، دوسرے یہی مفہوم حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے، جبکہ حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے، عن علیؓ عن النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم من ترک موضع شعرۃ من جنابۃ لم یغسلہا فعل بہ کذا وکذا من النار، قال علیؓ فمن ثم عادیت رأسی وکان یجز شعرہ (معارف السنن ج ۱ ص ۳۶۶ و ۳۶۷) بعض حضرات نے اسے بھی موقوف علیٰ علیؓ قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے، امام نوویؒ نے ایک جگہ اگرچہ اس حدیث کی تضعیف کی ہے، لیکن دوسرے مقام پر اس کی تحسین بھی کی ہے، مختصر یہ کہ یہ قابلِ استدلال ہے۔

بَابُ فِي الْوُضُوْءِ بَعْدَ الْغُسْلِ ،

کان یتوضأ بعد الغسل، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں وضو واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے، صرف داؤد ظاہری سے وجوب منقول ہے، لیکن غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہ ہونے پر اجماع ہے، بلکہ ایک روایت معجم طبرانی کبیر، اوسط اور صغیر میں اس طرح مروی ہے "عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ بعد الغسل فلیس منا" مگر اس کی سند کمزور ہے، علامہ ہیثمی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۷۳) میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفی اسناد الاوسط سلیمان بن احمد کذبہ ابن معین وضعفہ غیرہ ووثقہ عبدان"۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ

اِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ، ختانِ اول سے مراد موضع الاختتان من الرّجل ہے، اور ختانِ ثانی سے مراد موضع الاختتان من المرأۃ، وھو لحمۃ فی اعلی الفرج عند ثقب البول کعرف الدیک وکانت العرب تختن المرأۃ وتعدھا مکرمۃ لہا لکون الجماع بالمختونۃ آلذّ، عورت کے لئے ختان کے بجائے عربی میں خفاض مستعمل ہے لیکن یہاں تغلیباً اس کے لئے بھی ختان کا لفظ استعمال کرلیا گیا ہے، اور مجاوزۃ الختان تواری حشفہ سے کنایہ ہے،

اسی حدیث کی بناء پر اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وجوبِ غسل کے لئے انزال ضروری نہیں، بلکہ یہ مجاوزت اگر مع الاکسال ہو تب بھی غسل واجب ہے، البتہ عہدِ صحابہ رضؓ میں اس کے بارے میں کچھ اختلاف رہا ہے، چنانچہ صدرِ اوّل میں صحابہؓ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو محض اکسال یعنی التقاء الختانین موجبِ غسل نہیں، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواجِ مطہرات سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ محض التقاءِ ختانین موجبِ غسل ہے،

اختلاف کے وقت قائلین عدمِ غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے تھا "عن عبد الرحمٰن بن سعید الخدری عن ابیہ قال خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین الیٰ قباء حتیٰ اذا کنا فی بنی سالم وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ باب عتبان فصرخ بہ فخرج یجر ازارہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعجلنا الرجل فقال عتبان یا رسول اللہ ارأیت الرجل یعجل عن امرأتہ ولم یُمنِ ماذا علیہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما الماء من الماء، (صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

اسی طرح صحیح مسلم ہی میں حضرت اُبی بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی الرجل یأتی اھلہ ثم لا ینزل قال یغسل ذکرہ ویتوضأ، (مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

لیکن ان استدلالات کا جواب حضرت ابی بن کعب ہی کی دوسری حدیث میں موجود ہی جو اگلے باب میں مذکور ہے "عن اُبیّ بن کعب قال انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عنھا" اس سے معلوم ہوا کہ "اِنَّمَا الماء من الماء" کا یہ حکم منسوخ ہی حضرت اُبی بن کعبؓ کے علاوہ حضرت رافع بن خدیجؓ نے بھی نسخ کی تصریح کی ہے، چنانچہ مسند احمد اور معجم طبرانی اوسط میں اُن کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال نادانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا علیٰ بطن امرأتی فقمت ولم انزل فاغتسلت وخرجت الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرتہ انّک دعوتنی وانا علیٰ بطن امرأتی فقمت ولم انزل فاغتسلت فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا علیک الماء من الماء، قال رافع ثم امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بعد ذلك بالغسل (مجمع الزوائد ج ۱ باب فی قوله الماء من الماء ص ۲۶۵)، نیز صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ رضی کی حدیث ہے "انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک ولا یغتسل وذلک قبل فتح مکۃ ثم اغتسل بعد ذلک" (معارف السنن ج ۱ ص ۳۷۱) یہ تمام احادیث "الماء من الماء" والی حدیث کے منسوخ ہونے پر دال ہیں، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں التقاء ختانین سے وجوبِ غسل پر اجماع منعقد ہوگیا،

امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ذکر کیا ہے "قال انما الماء من الماء فی الاحتلام"، بعض حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ بتایا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حدیث "الماء من الماء" کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ وہ منسوخ نہیں، بلکہ احتلام پر محمول ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ "الماء من الماء" والی حدیث احتلام کے بارے میں نہیں، بلکہ جماع الیقظہ کے بارے میں ہے، جیساکہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، لہٰذا بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث انما الماء من الماء جماع الیقظہ کے لئے منسوخ ہوچکی ہے، لیکن احتلام کے لئے اب بھی محکم اور واجب العمل ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک حدیث منسوخ بعض جزئیات میں واجب العمل باقی رہے، واللہ اعلم،

بَابُ فِيمَنْ يَسْتَيْقِظُ وَيَرَىٰ بَلَلًا وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا

یجد البلل ولا یذکر احتلامًا، قال یغتسل، اس حدیث میں دو مسئلے بیان کئے گئے

---

۵ بیانہ مارواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار تحت "باب الذی یجامع ولا یکسل" حدثنا روح بن الفرج قال ثنا یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر قال حدثنی اللیث قال حدثنی معمر بن ابی جبیبۃ عن عبیداللہ بن عدی بن الخیار قال تذاکر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابۃ فقال بعضهم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل وقال بعضهم انما الماء من الماء، فقال عمرؓ قد اختلفتم علیّ وانتم اهل بدر الاخیار فکیف بالناس بعدکم فقال علی بن ابی طالب یا امیر المؤمنین ان اردت ان تعلم ذلک فارسل الی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسلهنّ عن ذلک فارسل الی عائشۃؓ فقالت اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فقال عمرؓ عند ذلک لا اسمع احدًا یقول "الماء من الماء" الا جعلتہ نکالاً، قال الطحاوی فهذا عمرؓ قد حمل الناس علیٰ هذا بحضرۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر ذلک علیہ منکر ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ہیں، ایک تو یہ کہ اگر خواب یاد ہو لیکن کپڑوں پر کوئی تری وغیرہ نہ ہو، تو وہ موجب غسل نہیں، اس مسئلہ میں نہ کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی تفصیل۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد کپڑوں پر تری نظر آئے تو اس میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھیں ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اوّلین میں شک ہو (۵) اخیرین میں شک ہو (۶) طرفین میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ صورتیں ہوئیں، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو، اور نمبر ۴ تا سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد ہو۔

اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل باتفاق واجب نہیں:

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔

اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے:

(۱) منی اور مذی میں شک ہو، اور خواب یاد نہ ہو۔ (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو، ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، **للشک فی وجود الموجب**، طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ اس کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔

ان النساء شقائق الرجال : مقصود یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے مشابہ ہیں، اور ان کو بھی احتلام ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وقوع کم ہے، اکثر عورتوں کو اس وقت احتلام ہوتا ہے جب وہ بڑی عمر کو پہنچ جائیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْمَنِیِّ وَالْمَذِیِّ[1]

ذکر سے عادۃً خارج ہونے والی بول کے علاوہ تین چیزیں ہیں، منی، مذی اور ودی، منی کی جامع تعریف یہ ہے: "ماء ابیض ثخین یتولد منہ الولد وھو ینذ فق فی خروجہ ویخرج بشھوۃ من بین صلب الرجل وترائب المرأۃ ویستعقبہ الفتور ولہ رائحۃ کرائحۃ الطلع (ورائحۃ الطلع قریبۃ من رائحۃ العجین)، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا "ومنی المرأۃ ماء ابیض لامثل بیاض مائہ رقیق ولیس لہ رائحۃ" اسی کو بعض فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا "ومنی المرأۃ اصفر رقیق وقد یبیض لفضل قوتہا"،

مذی کی تعریف یہ ہے "ھو ماء ابیض رقیق لزج یخرج عند الملاعبۃ اوتذکر الجماع اوارادتہ من غیر شھوۃ ولا دفق ولا یعقبہ فتور وربما لا یحس بخروجہ وھو اغلب فی النساء من الرجال (ھذا ملخص ماقالہ ابن حجرؒ وابن نجیمؒ)۔

ودی کی تعریف یہ ہے "ھو ماء ابیض کدر ثخین یشبہ المنی فی الثخانۃ ویخالفہ فی الکدورۃ ولا رائحۃ لہ ویخرج عقیب البول اذا کانت الطبیعۃ مستمسکۃ وعند حمل شئ ثقیل ویخرج قطرۃ اوقطرتین ونحوھما"، (البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲) ودی کبھی بول سے پہلے اور کبھی بول کے ساتھ بھی خارج ہوتی ہے، اسی لئے بعض

---

[1] قال الخطابی العامۃ یقولون المذی مکسورۃ الذال مثقلۃ وانما ھو المذْی ساکنۃ الذال وھو ما یخرج من قُبُل الانسان عند نشاط او ملاعبۃ اھل ونحوھا، والوَدْی ساکنۃ الدال غیر معجمۃ ماخرج عقیب البول واما المنیّ ثقیلۃ الیاء فالماء الدافق ویقال ودی ومذی بغیر الف وامنی بالالف (اصلاح خطأ المحدثین، ص ۱۰، طبع القاہرۃ) وقال محشیہ ماقالہ المصنف (ای فی ضبط المذی والودی) ھو رأی ابی عبیدۃ ونقل الازھری عن الاموی تشدید الیاء فی الثلاثۃ- ایضاً وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۷۶) فی المذیّ لغات افصحہا بفتح المیم وسکون الذال المعجمۃ وتخفیف الیاء ثم بکسر الذال وتشدید الیاء، ویقول سعید بن یحیی اللغوی المذی والمنی والودی مشددات الیاء، وقال ابو عبیدۃ الصواب ان المنی وحدہ مشدد الیاء والباقیان مخففان ہذا ماقالہ فی فتح الباری والعارضۃ، وانظر لتفصیل فی البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲ وشرح المہذب (ج ۲ ص ۱۴۰)

فقہاء نے "یخرج مع البول" اور بعض نے "یسبق البول" فرمایا ہے، ان میں کوئی تعارض نہیں،

منی جب شہوت سے خارج ہو تو بالاجماع موجبِ غسل ہی خروج من غیر شہوۃ کی صورت میں اختلاف ہے، احناف کے نزدیک موجبِ غسل نہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک موجبِ غسل ہی اسی طرح منی کی طہارت و نجاست میں بھی اختلاف ہے جس کا بیان آنے والا ہے۔ مذی کی نجاست اور اس کے ناقضِ وضو ہونے میں سب کا اتفاق ہے، البتہ طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے جس کا بیان باب لاحق میں آنے والا ہے، اور ودی کے نجس ہونے اور ناقضِ وضو ہونے اور طریقۂ تطہیر سب میں اتفاق ہے،

سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی" یہاں یہ بات قابلِ نظر ہے کہ اس حدیث میں حضرت علیؓ کے قول سے معلوم ہو رہا ہے کہ مذی کے بارے میں سوال انہوں نے خود کیا تھا، لیکن بخاریؒ کی روایت میں "امرتُ رجلاً ان یسئل" کے الفاظ آئے ہیں، جبکہ نسائیؒ[1] کی ایک روایت میں حضرت عمارؓ کو اور دوسری روایت میں حضرت مقدادؓ کو سائل بتایا گیا ہے۔ یہ تمام روایات صحیح ہیں، اسی طرح ابو داؤدؒ[2] کی روایات میں عبداللہ بن سعدؓ اور سہل بن حنیفؓ[3] اور طبرانیؒ[4] کی روایت میں ..... حضرت عثمانؓ کو سائل قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ تینوں روایات ضعیف ہیں، اس لئے ان کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا[5]۔ البتہ ماقبل کی صحیح روایات میں تعارض پایا جاتا ہے۔ ابن حبان نے اس کا یہ جواب دیا کہ دراصل سائل حضرت علیؓ ہیں، اور مجلسِ سوال میں حضرت عمارؓ اور مقدادؓ بھی موجود تھے، اس لئے کبھی اُن کی طرف بھی نسبت کر دی گئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جواب نسائیؒ کی روایت کے خلاف ہے، جس میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں "کنت رجلاً مذاءً وکانت ابنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحتی فاستحییت ان اسألہ فقلت لرجل جالس الی جنبی سلہ الخ" اس سے پتہ چلتا ہے کہ خود انہوں نے سوال نہیں کیا تھا، حافظؒ نے فرمایا کہ امام نوویؒ کا جواب صحیح ہے، کہ حضرت علیؓ نے یہ مسئلہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ دونوں کے ذریعہ پوچھوایا ہوگا، چونکہ حضرت علیؓ آمر ہیں اور فعل کی نسبت جس طرح مامور کی طرف ہوتی ہے اسی طرح آمر کی طرف بھی ہوتی ہے، اس لئے سوال کی نسبت حضرت علیؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت مقدادؓ تینوں کی طرف بیک وقت درست اور صحیح ہے، پس کوئی تعارض نہ رہا،

---

[1] (ج ا ص ۴۱) باب غسل المذی والوضوء منہ ۱۲ [2] (ج ا ص ۳۶) باب ماینقض الوضوء ومالاینقض الوضوء من المذی ۱۲

[3] (ج ا ص ۳۰) باب فی المذی ۱۲ [4] نصب الرایہ (ج ا ص ۹۴ فی آخر فصل فی الغسل) [5] نیز حضرت عثمانؓ اور حضرت سہل ابن حنیفؓ کا سوال خود اپنی عام حالت سے متعلق تھا، حضرت علیؓ کے واقعہ سے اُن کے سوال کا کوئی تعلق نہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابٌ فِي الْمَذِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

يكفيك ان تأخذ كفا من ماء فتنتضح به ثوبك، اس سے استدلال کر کے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھینٹے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا کہ بولِ غلام میں بھی اُن کے نزدیک نضح کافی ہے، ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ طہارت من المذی صرف غسل سے حاصل ہوگی، جمہور روایتِ باب میں "فتنتضح" کے لفظ کو مطلقِ غسل پر یا غسلِ خفیف پر محمول کرتے ہیں، ان کا استدلال صحیح بخاری[1] میں "اغسل ذکرک" کے الفاظ سے ہے، کہ غسلِ ذکر کا حکم معلّل باصابت المذی ہے، لہٰذا ثوب کا بھی یہی حکم ہوگا،

پھر بخاری کی روایت میں صرف غسلِ ذکر کا حکم ہے اور ابوداؤد[2] کی روایت میں ذکر و انثیین دونوں کے غسل کا حکم دیا گیا ہے، امام احمدؒ کے نزدیک یہ بھی ظاہر پر محمول ہے، اور ہر حال میں ذکر و انثیین کا غسل مامور بہ ہے، خواہ اصابتِ مذی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، جبکہ جمہور کے نزدیک صرف موضع اصابتِ مذی کا غسل ضروری ہے، اور تبعاً ذکر و انثیین کا غسل بھی ہو جائے گا، امام طحاویؒ نے فرمایا کہ غسلِ انثیین تشریعاً نہیں بلکہ علاجاً ہے، کیونکہ ماء بارد جس طرح قاطعِ بول و لبن ہے، اسی طرح قاطع مذی بھی ہے چونکہ انثیین ہی کے ساتھ مذی کا تعلق ہے،

بَابٌ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

منی کی نجاست و طہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہ کے دور سے اختلاف چلا آرہا ہے، صحابۂ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی طاہر ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ انسان کی منی کے بارے میں امام شافعیؒ کی تین روایات ہیں؛

(۱) رجل و مرأۃ دونوں کی منی ناپاک ہے (۲) رجل کی پاک اور عورت کی نجس ہے، (۳) دونوں کی منی طاہر ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ روایتِ ثالثہ اصح اور مختار ہے[3]، علیٰ ھٰذا منی حیوانات میں بھی اُن کے ہاں تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ کلب و خنزیر کی منی ناپاک ہے،

---

[1] (ج ۱ ص ۴۱) باب غسل المذی والوضوء منہ ۱۲ [2] (ج ۱ ص ۲۸) باب المذی ۱۲

[3] قال النووی الروایۃ الثانیۃ شاذۃ والاولیٰ اشذ (شرح مسلم، ج ۱ ص ۱۴۰)

بقیہ حیوانات کی منی کے بارے میں بھی تین روایات ہیں:۔

(۱) تمام حیوانات کی منی پاک ہے (۲) مطلقاً نجس ہے (۳) ماکول اللحم کی طاہر اور غیر ماکول اللحم کی نجس ہے، ان میں روایتِ اُولیٰ امام شافعی کے ہاں مختار اور راجح ہے، (کما حققہ النووی فی شرح مسلم ج ۱ ص ۱۴۰)

صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہ، حضرت انسؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے، لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ منی نجس ہے لیکن اگر منی لگے ہوئے کپڑے میں نماز پڑھ لی تو اعادہ واجب نہیں، حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو اعادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو اعادہ واجب ہے، اگرچہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو،

امام مالکؒ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک کافی نہیں، جبکہ احناف کے ہاں تفصیل ہے، صاحبِ درمختارؒ نے فرمایا کہ "الغسل ان کان رطبًا والفرك ان كان يابسًا"، انھوں نے مزید کوئی تفصیل بیان نہیں کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ منی یابس رقیق ہو یا غلیظ، مرد کی ہو یا عورت کی، فرک سے طہارت حاصل ہو جائے گی، لیکن علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فرک صرف منی غلیظ یابس میں کافی ہے، ورنہ غسل ضروری ہوگا، پھر صاحب درمختار نے فرمایا کہ فرک صرف اُس وقت کافی ہوگا جب خروجِ منی سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا ہو، ورنہ غسل ضروری ہوگا، شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا کہ فرک کے معاملہ میں مجھے تردّد ہے، کیونکہ خروجِ منی سے پہلے لامحالہ خروجِ مذی ہوگا، اور مذی بالاتفاق نجس ہے، جس کے لئے غسل ضروری ہے، لہٰذا وہ منی مخلوط بالمذی ہو کر کپڑے پر لگ جائے گی، لہٰذا فرک جائز نہ ہونا چاہئے، لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ اس میں تردّد کی کوئی بات نہیں، کیونکہ مذی کی مقدار اس قدر مغلوب ہوگی کہ قدر درہم سے متجاوز نہ ہوگی، لہٰذا فرک کافی ہو جائے گا،

امام شافعیؒ طہارتِ منی پر حدیثِ باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے استدلال کرتے ہیں "انما كان يكفيه ان يفركه باصابعه وربما فركته من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم باصابعي" نیز ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نظافت کے لئے ہے، اسی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے

وہ بھی نظافت پر محمول ہیں، ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، "قال ابن عباسؓ المنی بمنزلة المخاط فأمطه عنك ولو باذخرة" اور دار قطنی میں یہ مرفوعاً[1] اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اس میں امام شافعیؒ نے "بمنزلة المخاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "امطه عنك" کو نظافت پر محمول کیا ہے، استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "کتاب الام" میں فرمایا "ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارتین یعنی الماء والطین سے پیدا کیا، لہٰذا ان کی نسل کی تخلیق بھی شئ طاہر ہی سے ہوگی، جو منی ہے،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں،

① صحیح ابن حبان میں حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت ہے "قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلی فی الثوب الذی آتی فیه اهلی؟ قال نعم الا ان تری فیه شیئا فتغسله (موارد الظمآن ج ۱ ص ۸۲) قلت وهذا اصرح شئ علی مذهب الحنفیة من المرفوعات،

② ابوداؤد باب الصلوٰة فی الثوب الذی یصیب اهله فیه، کے تحت روایت آئی ہے، "عن معاویة بن ابی سفیان انه سأل اخته ام حبیبة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم هل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الثوب الذی یجامعها فیه فقالت نعم اذا لم یر فیه اذی"

③ ابوداؤد ہی میں "باب المنی یصیب الثوب" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "انها کانت تغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت ثم اراه فیه بقعة او بقعا، اسی طرح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۰) باب حکم المنی کے تحت حضرت عائشہؓ ہی

---

[1] ورواه الطبرانی ایضاً فی المعجم الکبیر عن ابن عباس مرفوعاً "قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المنی یصیب الثوب قال انما هو بمنزلة المخاط او البزاق امطه عنك بخرقة او باذخر (حشیشة طیبة الرائحة تسقف بها البیوت فوق الخشب) قال الهیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۷۹) باب ماجاء فی المنی) بعد ذکر هذا الحدیث "وفیه محمد بن عبید اللہ العرزمی وهو مجمع علی ضعفه" از مرتب عفی عنه

کی روایت ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل المنی ثم یخرج الی الصلوٰۃ فی ذلک الثوب وانا انظر الی اثر الغسل فیہ "

④ حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات کے مجموعہ سے بھی ہے جن میں منی کے فرک یا غسل، حط یا سلت کا حکم دیا گیا ہے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منی کو کپڑے پر چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا، اگر یہ ناپاک نہ ہوتی تو کہیں نہ کہیں بیانِ جواز کے لئے یہ ثابت ہوتا کہ اُسے کپڑے یا جسم پر چھوڑ دیا گیا، اور شافعیہ کا فرک کو نظافت پر محمول کرنا اس لئے بعید ہے کہ اگر منی طاہر ہوتی تو پورے ذخیرۂ احادیث میں کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیانِ جواز ہی کے لئے اس کو قولاً یا فعلاً طاہر قرار دیا جاتا، واذ لیس فلیس،

⑤ قرآن کریم میں منی کو ماءِ مھین کہا گیا ہے، یہ بھی اس کی نجاست کے لئے مؤید ہے،

⑥ قیاس بھی مسلکِ حنفیہ ہی کو راجح قرار دیتا ہے، کیونکہ بول، مذی، ودی سب باتفاق نجس ہیں، حالانکہ اُن کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریقِ اولیٰ نجس ہونی چاہئے کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے،

جہاں تک احادیثِ فرک سے امام شافعیؒ کے استدلال کا تعلق ہے ان کا امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ فرک صرف ثیاب النوم میں ثابت ہے، ثیابِ صلوٰۃ میں نہیں، والغسل قد روی فی ثیاب الصلوٰۃ (بذل المجہود، ج ۱ ص ۲۱۸) لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب کمزور ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶۵) میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۰ باب حکم المنی) میں ایک حدیث کے تحت حضرت عائشہؓ کے یہ الفاظ منقول ہیں، "لقد رأیتنی افرکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرکاً فیصلی فیہ، پھر حافظ فرماتے ہیں" واصرح منہ روایۃ ابن خزیمۃ انہا کانت تحکہ من ثوبہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یصلی "

احقر عرض کرتا ہے کہ .... ابن خزیمہؒ نے یہ حدیث حسن بن محمد نا اسحٰق یعنی الازرق نا محمد بن قیس عن محارب بن دثار عن عائشۃ کے طریق سے نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "انہا کانت تحت المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یصلی" (صحیح ابن خزیمۃ ج ۱ ص ۱۴۷ احدیث نمبر ۲۹۰)

بہرحال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرک ثیاب صلوٰۃ میں بھی کہا گیا ہے، لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ اشیاءِ نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لئے غسل ضروری

ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں، چنانچہ روئی کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اُسے دُھن دیا جائے، اسی طرح زمین ٹیس سے پاک ہوجاتی ہے، بالکل اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کر دیا جائے بشرطیکہ وہ خشک ہوگئی ہو، اس کی دلیل سنن دار قطنی، شرح معانی الآثار اور صحیح ابو عوانہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، "قالت کنت افرك المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسًا واغسلہ اذا کان رطبًا" (سنن دار قطنی مع التعلیق المغنی ج۱ ص ۱۲۵ و آثار السنن ج۱ ص ۱۵)۔ اس کی سند صحیح ہے کیونکہ یہ صحیح ابو عوانہ میں بھی مروی ہے اور اس میں شرائط مسلم کا التزام کیا گیا ہے،

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول دار قطنی میں مرفوعًا اور موقوفًا دونوں طرح مروی ہے، محدثین نے رفع کی تضعیف کی ہے اور وقف کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام دار قطنی اس کو مرفوعًا تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "لم یرفعہ غیر اسحٰق الازرق عن شریك" اور شریک ضعیف ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، پھر خود شریک اسے محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کر رہے ہیں وھو سیئ الحفظ کما نبہ علیہ الدار قطنی والحافظ فی التقریب (ملخص من آثار السنن، ص ۱۴، وسنن الدار قطنی ج۱ ص ۱۲۴)۔ اور طریق موقوف کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ ہی کا ایک دوسرا قول مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۲) میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو الاحوص عن سماك عن عکرمۃ عن ابن عباسؓ قال اذا اجنب الرجل فی ثوبہ فرأی فیہ اثرا فلیغسلہ وان لم یر فیہ اثرًا فلینضحہ" (ومثلہٗ فی مصنف عبد الرزاق ج۱ ص ۳۷۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک منی نجس ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ "المنی بمنزلۃ المخاط" والے جملہ میں تاویل کی جائے، چنانچہ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشا منی کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ وجہ شبہ لزوجت ہے، بعض نے کہا کہ وجہ شبہ استقذار ہے، بعض نے ازالتھما بسھولۃ کو وجہ شبہ قرار دیا ہے، اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ یہاں منی سے مراد قلیل ہے جو قدرِ درہم سے کم ہو، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ... معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ مخاط اگر غلیظ ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے ابن عباسؓ

نے فرمایا" فامطه عنك ولو باذخرة "

علاوہ ازیں حضرت ابن عباسؓ کے اس ایک اثر کے مقابلہ میں دوسرے صحابۂ کرامؓ کے آثار موجود ہیں جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ وغیرہم سے اس قسم کے آثار منقول ہیں، اور اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اثر حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۵) میں مروی ہے، "عن خالد بن ابی عزة قال سئل رجل عن عمر بن الخطاب فقال انی احتلمت علیٰ طنفسة فقال ان کان رطبًا فاغسله وان کان یابسًا فاحککه وان خفی علیك فارششه "

امام شافعیؒ کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، کہ منی سے چونکہ انبیاءِ کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہے، اس لئے وہ ناپاک نہیں ہوسکتی، لیکن یہ استدلال ان کی شان سے بعید اور بدیہی البطلان ہے، کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے شئ نجس طاہر ہوجاتی ہے، لہٰذا منی جب منقلب الی اللحم ثم الی الجنین ہوگئی تو قلبِ ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی شے کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہئے ورنہ خون کو بھی طاہر کہا جائے، کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاءِ کرام کی اصل قرار پاتا ہے، "فما ھو جوابکم فھو جوابنا"

علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاءِ کرام کی تخلیق ہوئی ہے اسی طرح کفار اور کلاب وخنازیر کی بھی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہئے، بہرحال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے، چنانچہ علامہ نووی شافعیؒ نے شرح المہذب (ج ۲ ص ۵۵۴) میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے "وذکر اصحابنا اقیسة ومناسبات کثیرة غیر طائلة ولا نرتضیها ولا تستحق الاستدلال بها ولا نسمح بتضییع الوقت فی کتابتها الخ " واللہ اعلم

پچھلی تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہؒ کے نزدیک منی یابس کے لئے فرک بھی ایک قسم کا طریقۂ تطہیر ہے، لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ فرکِ منی کا جواز اس زمانہ سے متعلق تھا جبکہ منی غلیظ ہوتی تھی، لیکن جب سے رقتِ منی کا شیوع ہوا ہے اس وقت سے حنفیہؒ نے یہ فتویٰ دیا ہے

کہ اب ہر حال میں غسل ضروری ہے،

جوازِ فرکِ منی میں مذکورہ تفصیل ثوب سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہوجائے تو اس میں احناف کا اختلاف رہا ہے، صاحبِ ہدایہ نے دو قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے، اور اسی کو صاحبِ درّمختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدمِ جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلہ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرارتِ بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہوجاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہوسکے گی، علامہ شامیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہے جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقتِ منی کے شیوع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم،

بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کئے سو جانا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے، داؤد ظاہریؒ اور ابن حبیب مالکیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے، ان کا استدلال صحیح بخاریؒ اور مسلمؒ کی معروف روایت سے ہے، عن عبد اللہ بن عمرؓ انہ قال ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ واغسل ذکرک ثم نم،، (اللفظ للبخاری) اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لئے ہے، نیز ان کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت عمرؓ ہی کی حدیث ہے، "انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب؟ قال نعم اذا توضأ"،

سعید بن المسیبؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور حسن بن حیؒ کے نزدیک جنب کے لئے وضو قبل النوم مباح ہے، یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب ہے "قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماء،، اس حدیث میں "ماء،، نکرہ تحت النفی ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہٰذا ..... وضو کی اباحت ثابت ہوجائے گی،

لہ ج ۱ ص ۴۳) باب الجنب یتوضأ ثم ینام ۱۲ لہ ج ۱ ص ۱۴۴) باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء الخ ۱۲

ائمۂ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ کی جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ابن خزیمہ (ج ۱ ص ۱۰۶ رقم الحدیث ۲۱۱) اور صحیح ابن حبان[۱] میں حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے، "عن ابن عمرؓ انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب قال نعم ویتوضأ ان شاء (اسنادہ صحیح) اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں جمہور کے مسلک کی دلیل ہے وہاں ظاہریہ کے استدلال کا جواب بھی ہے، پھر استحباب وضو پر جمہور کا استدلال باب ہذا کی دوسری حدیث سے بھی ہے، "عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یتوضأ قبل ان ینام"

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایتِ باب میں "ولا یمس ماء" کا جملہ صرف ابو اسحٰق نے روایت کیا ہے، ابراہیم نخعیؒ، شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ، جیسے جلیل القدر محدثین یہ جملہ روایت نہیں کرتے، اسی لئے محدثین نے اسے ابو اسحٰق کا وہم قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون ان ھذا غلط من ابی اسحٰق" امام ابو داؤدؒ نے بھی اسے وہم قرار دیا ہے، اور یزید بن ہارون نے خطا فرمایا ہے، امام احمدؒ نے اس طریق کی روایت کو ناجائز قرار دیا حتّٰی کہ ابن المفوّزؒ نے فرمایا "اجمع المحدثون علی خطاء ابی اسحٰق" امام مسلمؒ نے بھی حضرت عائشہؓ کی اس روایت کی تخریج کی لیکن "ولا یمس ماء" کا لفظ ذکر نہیں کیا،[۲] بلکہ اپنی کتاب التمییز میں اس کو غلط قرار دیا، ان کے مقابلہ میں محدثین کی ایک جماعت نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ اس کے دونوں طرق کو صحیح قرار دیتے ہیں، دارقطنیؒ نے بھی اس زیادتی کو صحیح کہا ہے، امام نوویؒ نے بھی ابو الولید اور ابو العباس بن سریج سے یہی روایت کیا ہے، اور اس زیادتی کی تحسین کی ہے، نیز امام محمدؒ نے مؤطا[۳] میں بسند ابی حنیفہ اس روایت کی تخریج کی ہے، اس میں بھی "ولا یمس ماء" کے الفاظ موجود ہیں، اور علمِ اصولِ حدیث کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس زیادتی کو صحیح مانا جائے، کیونکہ ابو اسحٰق ثقہ راوی ہیں، "وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ" اسی لئے ہمارے مشائخ کا رجحان بھی اس زیادتی کی تصحیح کی طرف ہے،

امام بیہقیؒ نے اس زیادتی کی تصحیح کے بعد فرمایا کہ "لا یمس ماء" میں نفیِ غسل مراد ہے نہ کہ نفیِ وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ ہمارا دعویٰ وضو

---

[۱] انظر موارد الظمآن، ج ۱ ص ۸۱، رقم الحدیث ۲۳۲، [۲] کذا معارف السنن (ج ۱ ص ۳۹۲) ۱۲
[۳] ص ۴۷، باب الرجل تصیبہ الجنابۃ من اللیل ۱۲

قبل النوم کے استحباب کا ہے، اور استحباب وسنیت احیاناً ترک سے ثابت ہوتے ہیں، ابو اسحٰق کی یہ روایت اسی ترک کو ثابت کر رہی ہے، اس روایت کے علاوہ کوئی روایت ایسی نہیں جو ترکِ وضو پر دلالت کرتی ہو، یہ روایت ہمارے نہیں قائلینِ وجوب کے خلاف حجت ہے،

استحبابِ وضو کے قول پر حضرت علیؓ کی روایت سے اعتراض وارد ہوتا ہے، جو ابوداؤد[1] نسائی، اور صحیح ابن حبان میں مروی ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تدخل الملائکۃ بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب" اسی طرح معجم طبرانی کبیر میں میمونہ بنت سعدؓ کی روایت ہے، "قالت قلت یارسول اللہ ھل یأکل احدنا وھو جنب قال لا یأکل حتی یتوضأ قالت قلت یارسول اللہ ھل یرقد الجنب قال ما احب ان یرقد وھو جنب حتی یتوضأ فانی اخشی ان یتوفی فلا یحضرہ جبرئیل علیہ السلام[2]،

ان روایات کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ سے ملائکۂ رحمت مراد ہیں نہ کہ حفظہ، کیونکہ حفظہ کسی وقت جدا نہیں ہوتے، جیسا کہ خطابی نے تصریح کی ہے، اور عدم دخولِ ملائکۂ رحمت سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، غایت ما فی الباب استحباب واستحسان ثابت ہوتا ہے، اور یہی مقصود ہے، علامہ نوویؒ نے روایات میں اسی طرح تطبیق دی ہے،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس وضو سے کونسا وضو مراد ہے، امام احمدؒ اور امام اسحٰق کے نزدیک وضوء کامل مراد نہیں، بلکہ غسل لبعض الاعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاوی[3] وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مروی ہے، انھوں نے حالتِ جنابت میں وضو قبل النوم کیا، اور غسلِ رجلین کو ترک کر دیا، نیز وضوء صلوٰۃ مزیلِ جنابت بھی نہیں، اس لئے اکتفاء ببعض الاعضاء صحیح ہوگا، جمہور کے نزدیک وضوء صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۴۴) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان جنباً واراد

---

[1] (ج ۲ ص ۵۷۲) کتاب اللباس، باب فی الصور ۱۲

[2] قال الہیثمی فی المجمع الزوائد، (ج ۱ ص ۲۷۵، باب فیمن اراد النوم والاکل والشرب وھو جنب) .... وفیہ عثمان بن عبدالرحمٰن عن عبدالحمید بن یزید وعثمان بن عبدالرحمٰن ھو الحرانی الطرائفی ثقۃ یحیی بن معین وقال ابوحاتم صدوق وقال ابوعروبۃ الحرانی وابن عدی لا باس بہ یروی عن مجہولین وقال البخاری وابواحمد الحاکم یروی عن قوم ضعاف وقال ابوحاتم یشبہ بقیۃ فی روایتہ عن الضعفاء"

[3] (ج ۱ ص ۶۳) باب الجنب یرید النوم او الاکل او الشرب او الجماع ۱۲

ان یأکل او ینام توضأ وضوءہ للصلوٰۃ"، نیز سنن دارقطنی (ج ا صـ۱۲۶) باب الجنب اذا اراد ان ینام الخ، معجم طبرانی کبیر اور المنتقی (ج ا ص ۲۰۸) وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایات مروی ہیں، جن میں "توضأ وضوءہ للصلوٰۃ" کی تصریح موجود ہے، نیز وضو بصلوٰۃ اگرچہ مزیلِ جنابت نہیں لیکن ان افعال میں کہ جن میں طہارت شرط نہیں مفید ضرور ہے اس کی دلیل امر شارع ہی،

بَابُ مَاجَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجُنُب

مقصود باب یہ ہے کہ جنابت نجاستِ حکمیہ ہے، جس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا "واجمعت الأمۃ علی ان اعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقھم وسورھم طاھر" صاحبِ بحر نے فرمایا یہی حکم غسالہ میت کا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے مبسوط میں اس کی نجاست مروی ہے، لیکن درحقیقت یہ اُس صورت پر محمول ہے جبکہ بطنِ میت سے شئ نجس خارج ہوئی ہو، اور عموماً ایسا ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ غسالہ بھی نجس ہوجائے گا، ورنہ فی نفسہٖ طاہر غیر طہور ہے، صاحبِ بحر نے فرمایا کہ میت کافر کا غسالہ بھی اسی حکم میں ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت اُس کے نجس ہونے کی ہے، یہ بھی اس پر محمول ہے کہ عموماً بدنِ کافر نجاستِ حقیقیہ سے ملوّث ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ غسالہ نجس ہوجائے گا، ورنہ فی نفسہٖ طاہر ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرٰى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ

نعم اذا ھی رأت الماء، یہ مسئلہ باب "فیمن یستیقظ ویرٰی بللاً" میں گذر چکا ہے، لیکن وہاں ضمناً تھا، اور یہاں امام ترمذیؒ نے قصداً بیان کیا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماء بشہوۃ سے غسل واجب ہوتا ہے، صرف ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے کہ اُن کے نزدیک واجب نہیں ہوتا، ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ اگر یہ نسبت صحیح ہے تو اس کے خلاف اُمِ سلیم کی روایت بابِ حجت ہے، ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ امام نخعیؒ کا قول اس پر محمول ہے کہ خروج الماء الی الفرج الخارج نہ ہوا ہو بلکہ صرف لذت کا احساس ہوا ہو، چنانچہ صاحب درمختار نے فرمایا کہ اگر نزولِ ماء کا احساس ہوا، لیکن فرج خارج تک وہ نہیں پہنچا، تو اس وقت بعض احناف کے نزدیک غسل واجب ہوگیا، لیکن مختار یہ ہے کہ واجب نہیں ہوا، کیونکہ حق مرأۃ میں وجوب

غسل کا مدار خروج المار الی الفرج الخارج ہے،

حدیثِ باب اور بعض دوسری احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں بھی مادّہ منویہ موجود ہوتا ہے، جس کا خروج بھی ہوتا ہے لیکن قدیم وجدید اطبّار کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عورت میں منی بالکل نہیں ہوتی، اور اس کے لحاظ سے انزال کا مطلب محض استکمالِ لذت ہے، البتہ اطبار اس بات کا اقرار کرتے ہیں، کہ عورت میں ایک خاص قسم کی رطوبت ہوتی ہے' ان میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، لیکن درحقیقت کوئی تعارض نہیں، حقیت یہ ہے کہ عورت کی بھی منی ہوتی ہے، البتہ وہ باہر نہیں نکلتی، بلکہ عموماً اس کا انزال رحم ہی کے اندر ہوتا ہے، البتہ بعض غیر معمولی صورتوں میں یہ انزال باہر کی جانب بھی ہوجاتا ہے، حدیثِ باب میں اسی غیر معمولی صورت کو بیان کیا گیا ہے، اور اطبار نے جو نفی کی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منیِ مرأۃ مثل منی رجل نہیں ہوتی، یہ تحقیق شیخ بوعلی سینا کے قول سے مؤید ہے، جنھوں نے تصریح کی ہے کہ عورت میں منی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا خروج باہر کی جانب نہیں ہوتا، ورنہ جہاں تک اس کے وجود کا معاملہ ہے اس میں شبہ نہیں ہے، کیونکہ میں نے خود عورت کے مستقر میں منی دیکھی ہے'

قالت امّ سلمۃ، اس روایت میں اس قول کا قائل حضرت اُمِّ سلمہؓ کو قرار دیا گیا ہے' جبکہ مؤطّا[۱] کی روایت میں حضرت عائشہؓ کو قرار دیا گیا ہے، قاضی عیاضؒ اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا کہ اس وقت حضرت عائشہؓ اور حضرت اُمِّ سلمہؓ دونوں موجود تھیں، اور دونوں نے یہ بات کہی تھی "فذکر کلّ راو مالم یذکرہ الآخر"

قلتُ لہا فضحت النساء یا اُمّ سلیم" مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی بات پوچھی جو عورتوں کی کثرتِ شہوت پر دال ہے، اس لئے تم نے عورتوں کو رُسوا کر دیا، "والکتمان فی ذلک من عادۃ النساء"

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "باب فیمن یستیقظ ویریٰ بللاً" میں گذرا ہے، کہ خود حضرت اُمِّ سلمہؓ ہی نے آپ سے یہ سوال کیا تھا تو پھر حضرت اُمِّ سلیمؓ پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں حضرت اُمِّ سلمہؓ کو اس سوال کا سائل قرار دیا گیا ہے عبداللہ بن عمر راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وعبداللہ ضعفہ یحییٰ بن سعید من قبل حفظہ فی الحدیث، لہٰذا اس بات کا قوی امکان ہے کہ وہاں پر بھی اصل سائلہ اُمِّ سلیمؓ ہوں، جن کا نام ضعیف

---

[۱] للامام مالک (ص ۳۷) غسل المرأۃ اذا رأت فی المنام مثل مایری الرجل ۱۲

راوی کو یاد نہ رہا، اور اس نے اُمّ سلمہؓ کا نام ذکر کر دیا، اس کی تائید اس لئے بھی ہوتی ہے کہ اُمِّ سلمہؓ اور اُمِّ سلیمؓ متشابہ اسماء ہیں، جس میں ضعیف راوی کے لئے وہم کا قوی امکان موجود ہے واللہ اعلم

بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

وان لم یجد الماء عشر سنین، یہ جملہ ترجمۃ الباب کا موضع استدلال ہے، کیونکہ دس سال تک تیمم کو کافی قرار دینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ جنابت سے بھی تیمم جائز ہے، چنانچہ جس طرح جوازِ تیمّم من الحدث الاصغر میں اجماعِ امت ہے، اسی طرح جوازِ تیمّم من الحدث الاکبر پر بھی علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ قرنِ اوّل میں اس کے بارے میں قدرے اختلاف تھا، کہ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے جنبی کے لئے عدمِ جواز کا قول مروی تھا جیساکہ بخاریؒ کی بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، لیکن بخاری وغیرہ کی روایات ہی سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ کے استفسار پر جواب دیا: "نُوَلِّيكَ مَا تَوَلَّيْتَ" فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے فرمایا "ویروی عن ابن مسعودؓ انه كان لا يرى التيمم للجنب وان لم يجد الماء" "ویروی عنه انه رجع عن قوله فقال تيمم اذا لم يجد الماء" اسی طرح صاحب بدائع نے ضحاک سے نقل کیا ہے کہ "ان ابن مسعود رجع عن قوله" نیز بخاریؒ میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اگر ہم جنبی کو اجازتِ تیمم دیدیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ "تیمّم اذا لم یجد الماء" لہٰذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہوگیا۔

بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ

حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ اور حدیث کے مشکل اور پیچیدہ ترین مسائل میں سے

---

[1] ج ۱ ص ۵۰) [2] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۱) باب التیمم ۱۲ [3] ج ۱ ص ۵۰ باب اذا خاف الجنب علی نفسہ المرض او الموت الخ ۱۲ [4] عن حکیم بن معاویۃ عن عمہ قال قلت یا رسول اللہ انی اغیب الشہر عن الماء ومعی اہلی فاصیب منہم قال نعم قلت یا رسول اللہ انی اغیب اشہرا قال وان غبت ثلاث سنین رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۶۳ فی آخر باب التیمم)۔

ہیں، اسی لئے ہر دور کے اہلِ علم نے اُن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پر مفصل کتابیں لکھی ہیں، صاحبِ بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے خاص انہی دو مسائل پر دو سو صفحات کا ایک رسالہ تصنیف کیا تھا، جو غالبًا اپنے موضوع پر سب سے پہلا رسالہ ہے، امام طحاویؒ نے پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا، ابن العربیؒ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ ایک رسالہ علامہ دارمی شافعیؒ نے تصنیف کیا جو اس موضوع پر بہترین ہے اور پانچسو صفحات پر مشتمل ہے، خود علامہ نوویؒ نے "مہذب" کی شرح کرتے ہوئے مسائلِ حیض و استحاضہ لکھنے شروع کئے تو ایک ضخیم جلد ہوگئی، پھر انھوں نے خود اس کی تلخیص کی جو موجودہ "شرح المہذب" کے دو سو صفحات میں آئی ہے، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل بحث علامہ ابن نجیمؒ صاحب بحرالرائق نے کی ہے، علامہ نوویؒ اور صاحبِ بحرالرائق نے اپنے زمانہ میں قلّتِ علم اور شیوعِ جہل کی شکایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ ان مسائل پر جس قدر توجّہ ہونی چاہئے تھی وہ اب ممکن نہیں رہی،

مستحاضہ کی بحث میں متعدد مسائل اور مباحث ہیں جو احادیث کی شرح کے ذیل میں انشاء اللہ بیان کئے جائیں گے،

جاءت فاطمة بنت ابی حبیش" حافظ ابنِ حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جن عورتوں کے مستحاضہ ہونے کا ذکر روایات میں آیا ہے وہ کُل گیارہ ہیں ① فاطمہ بنت ابی حبیش ② اُم المؤمنین حضرت زینبؓ ③ اُمّ المؤمنین حضرت سودؓ بنت زمعہ ④ زینب بنتِ جحش ⑤ حمنہ بنت جحش زوجہ ابو طلحہ ⑥ اُمّ حبیبہ بنت جحش زوجۂ عبدالرحمٰن بن عوف ⑦ اسماء اخت میمونہ (لامها) ⑧ زینب بنت ابی سلمہ ⑨ اسماء بنت الحارثیۃ ⑩ بادیہ بنت غیلان الثقفیہ ⑪ سہلہ بنت سہیل (ملخص ما فی عمدۃ القاری للعینی ج ۲ ص ۱۰۵ و فتح الباری للحافظ ج ۱ ص ۲۸۲)

انی امرأة استحاض، لفظ حیض درحقیقت حاض یحیض سے نکلا ہے، جس کے معنی بہنے کے ہیں، کہا جاتا ہے "حاض الوادی اذا جری وسال" اصطلاحِ فقہ میں حیض کی تعریف یہ ہے "دم ینفضہ رحم امرأة بالغة من غیر داء" استحاضہ حیض ہی سے باب استفعال ہے، اور باب استفعال میں آنے کے بعد اس میں مبالغہ کی خاصیت پیدا ہوگئی، باب استفعال کی ایک خاصیت انقلابِ ماہیت بھی ہوتی ہے، جیسے استنوق الجمل

میں، یہ خاصیت بھی یہاں ملحوظ ہو سکتی ہے کہ حیض کی ماہیت بدل گئی، اور وہ استحاضہ ہو گیا، صاحبِ بحرؒ نے فرمایا "ھو دم یسیل من العاذل من امرأۃ لداء بھا" (والعاذل عرق خارج الرحم عند فمہ) یہ بات ملحوظ رہے کہ عاذل اس عرق کا طبی نام نہیں، بلکہ چونکہ اس سے خروجِ دم سبب عذل وملامت ہے، اس لئے اسے عاذل کہتے ہیں،

انما ذلک عرق ولیست بالحیضۃ، اور بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں "انما[1] ھو عرق" ان الفاظ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ یہ خون حیض کی طرح رحم سے نہیں آتا بلکہ ایک رگ کے پھٹ جانے کی وجہ سے آتا ہے جو خارج رحم میں ہوتی ہے جسے عاذل کہا جاتا ہے لیکن اس پر ایک قوی اشکال ہوتا ہے کہ قدیم وجدید اطباء اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ دمِ حیض اور دمِ استحاضہ میں مخرج کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کا مخرج قعرِ رحم ہی ہے فرق صرف مدّت کا ہے کہ مدّت کے اندر آنے والا خون حیض اور مدّت کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی "مصفّٰی شرح موطّا" میں یہی خیال ظاہر کیا ہے، اس کے اس کے برخلاف حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مخرج میں بھی فرق ہے،

اس اعتراض کا سب سے اچھا جواب حضرت بنوریؒ نے "معارف السنن" (ج اص ۴۰۹) میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اختصار ہے، اس کی پوری تفصیل مسندِ احمد کی ایک اور روایت میں آئی ہے، جس میں ارشاد ہے "فانما ذلک رکضۃ من الشیطٰن او عرق انقطع او داء عرض لھا"، اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، بعض اوقات کوئی رگ پھٹ جاتی ہے، اس وقت استحاضہ کا مخرج خارجِ رحم بھی ہو سکتا ہے، اور بعض مرتبہ کسی بیماری کے سبب قعرِ رحم ہی سے خون کا اخراج معمول سے زیادہ ہو جاتا ہے، لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حدیثِ باب میں یہ نہیں ہے کہ استحاضہ صرف انقطاعِ عرق ہی سے ہوتا ہے، بلکہ یہاں آپؐ نے اس کے اسباب میں سے صرف ایک سبب بیان فرمایا ہے، بہرحال اطباء کا قول "داء عرض" کی وضاحت ہے، اور فقہاء کا یہ کہنا کہ استحاضہ خارجِ رحم سے آتا ہے "عرق انقطع" کی تشریح ہے، رہا "رکضۃ من الشیطٰن" سو وہ درحقیقت ایک استعارہ ہے، اور اس کا منشاء یہ ہے کہ استحاضہ کے ذریعہ شیطانی تلبیسات کا ایک دروازہ کھل جاتا ہے، اور عورت کے لئے اپنی نماز اور طہارت کے مسائل سمجھنا اور ان پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہے،

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۱) باب ما روی ان المستحاضۃ تغتسل لکل صلوٰۃ ۱۲

فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ، یعنی جب ایامِ حیض شروع ہوجائیں تو نماز روزہ چھوڑدے، اور جب وہ ایام ختم ہوجائیں تو غسل کرکے نماز شروع کردے، حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ چونکہ معتادہ تھیں، اس لئے آپ نے یہاں معتادہ ہی کا حکم بیان فرمایا،

مسائلِ حیض و استحاضہ سمجھنے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے،

مسئلۂ اُولیٰ:۔ اقلِ مدتِ حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذر نے فرمایا کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حیض کی اقلِ مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرۂ واحدہ اور سیلان دفعۃً واحدۃً بھی حیض ہے، یہی مسلک ہے امام مالکؒ کا، جمہور کے نزدیک اقلِ مدتِ حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اقل مدت "یومٌ و لیلۃٌ" ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "یومان و اکثر الیوم الثالث" اور طرفین کے نزدیک "ثلاثۃ ایامٍ ولیالیھا" اقلِ مدت ہے،

مسئلۂ ثانیہ:۔ اکثر مدتِ حیض میں بھی اختلاف ہے، احناف کے نزدیک "عشرۃ ایام ولیالیھا"، امام شافعیؒ کے نزدیک "خمسۃ عشر یومًا" امام مالکؒ کے نزدیک "سبعۃ عشر یومًا" ہے، اور امام احمدؒ کی "مثل المذاھب الثلاثۃ" تین روایتیں ہیں، خرقی نے پندرہ دن کی اور ابن قدامہ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے،

مسئلۂ ثالثہ:۔ اقلِ مدت طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی اور چوتھی پندرہ یوم کی ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقلِ مدتِ طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی، اُن کی دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، جسے ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے، بہرحال جمہور کے نزدیک اقلِ مدتِ طہر پندرہ دن ہی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا اکثر مدتِ طہر میں عدمِ تحدید پر اجماع ہے،

علامہ ابن رشد، ابن قدامہ اور علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ مدتِ حیض و طہر کے بارے میں یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ روایات میں اس بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس لئے فقہاء نے اپنے اپنے ماحول کے تجربہ، مشاہدہ اور عرف کے پیشِ نظر یہ مدتیں مقرر کی ہیں، علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدتِ حیض و طہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، واثلہ بن اسقعؓ اور حضرت امامہ کی روایات سے ہے، یہ تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں

لیکن تعددِ طرق کی بناء پر درجۂ حسن میں آجاتی ہیں[1]،

اکثر مدتِ حیض اور اقل مدتِ طہر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی تائید میں بھی ایک روایت مرفوعہ پیش کی جاتی ہے، "تمکث احداکن شطر عمرھا لا تصلی[2]"، لیکن ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا "ھذا حدیث لا یعرف" بیہقیؒ نے فرمایا "لم نجدہ" اور خود علامہ نوویؒ شافعیؒ نے "المجموع" میں فرمایا "حدیث باطل لا یعرف" اور بالفرض اگر یہ درست ہو بھی تب بھی شطر کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مدتِ حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الایاس کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے، اسی وجہ سے امام نوویؒ نے اپنے مسلک پر استدلال بالحدیث کو چھوڑ کر استدلال بالقیاس پر عمل کیا ہے کہ تجربہ میں یہ بات آئی ہے کہ بہت سی عورتوں کو دس دن سے زائد خون آیا، جبکہ حنفیہ اس زائد کو استحاضہ میں شمار کرتے ہیں، اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مدتِ حیض کے مسئلہ میں احناف کا استدلال ضعیف روایات سے ہے، اور حضرات شوافع کا قیاس سے، تو اول تو بات یہ ہے کہ دوسرے مؤیدات کی وجہ سے احادیث میں ایک گونہ قوت آگئی ہے، دوسرے قیاس کے مقابلہ میں بہرحال یہ روایات مقدم ہیں، بالخصوص شرعی تحدیدات کے باب میں قیاس پر عمل کرنا احادیث ضعیفہ پر عمل کے مقابلہ میں خطرناک ہے،

مسئلۂ رابعہ:۔ الوانِ دمِ حیض میں اختلاف ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا الوانِ حیض چھ ہیں، سواد، حمرۃ، صفرۃ، کدرۃ، خضرۃ اور ترَبیۃ، بہرحال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے بشرطیکہ ایامِ حیض میں آئے، اِلّا یہ کہ سفید رطوبت خارج ہونے لگے، حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جو مؤطئین میں موصولاً اور بخاری میں تعلیقاً بصیغۃ الجزم مروی ہے، "عن علقمۃ بن ابی علقمۃ عن امہ مولاۃ عائشۃ اُم المؤمنینؓ انہا قالت کان النساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرۃ من دم الحیض یسألنہا عن الصلوٰۃ فتقول لہن لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ترید بذلک الطہر من الحیضۃ (رواہ ایضا عبد الرزاق وابن ابی شیبۃ واللفظ لمالک[3]) اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے اس وقت تک ہر حیض خون ہوگا،

---

[1] انظر الزیلعی (ج ۱ ص ۱۹۱) وما بعدہا ۱۲ [2] تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۶۲) رقم الحدیث ۲۲۲، لکن فیہا "شطر دہرہا" مکان "شطر عمرہا" ۱۲

[3] [illegible] ص ۲۳ [illegible] ص ۴۶ [illegible] ۱۲

امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سُرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے باقی استحاضہ کے رنگ ہیں، یہی مسلکِ حنابلہ بھی ہے، امام مالکؒ اصفر و اکدر کو بھی حیض قرار دیتے ہیں، علامہ نوویؒ نے فرمایا صفرۃ و کدرت ایامِ حیض میں حیض ہیں، لیکن صاحبِ ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب یہ آخرِ حیض میں خارج ہو تو حیض میں شمار کیا جائے گا ورنہ نہیں،

مسئلۂ خامسہ:۔ صاحبِ بحرالرائق نے فرمایا کہ مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں،

(۱) مبتدءہ؛ یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور پھر استمرارِ دَم ہوگیا،

(۲) معتادہ؛ یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انضباط کے ساتھ حیض آیا پھر استمرارِ دم ہوگیا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک حیض کا انضباط کے ساتھ آنا کافی ہے، اور طرفین کے نزدیک کم از کم دو حیض کا انضباط ضروری ہے[۱] فتویٰ قولِ طرفین پر ہے،

(۳) متحیرہ؛ یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرارِ دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادتِ سابقہ بھول گئی، متحیرہ کو ناسیہ، ضالّہ، مضلّہ، متحیّرہ بھی کہتے ہیں، صاحبِ بحر نے فرمایا متحیرہ کی تین قسمیں ہیں:۔

(الف) متحیرہ بالعدد یعنی وہ عورت جسے ایامِ حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ دن یا سات دن یا اور کچھ،

(ب) متحیرہ بالوقت یعنی جسے وقتِ حیض یاد نہ رہا کہ وہ اوّلِ شہر تھا، یا وسطِ شہر یا آخرِ شہر،

(ج) متحیرہ بہما، یعنی جو عورت بیک وقت متحیرہ بالعدد بھی ہو اور متحیرہ بالوقت بھی،

مبتدءہ کا حکم

مبتدءہ کا حکم بالاتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدتِ حیض گذرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دیگی، اور اکثر مدت کے بعد غسل کرکے نماز روزہ شروع کردے گی، پھر بیس۲۰ دن گذرنے کے بعد دوبارہ ایامِ حیض شمار کرے گی،[۲]

معتادہ کے احکام

معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایامِ عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ دس دن پورے ہونے تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے پہلے خون بند ہوگیا تو یہ پورا خون حیض شمار ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہوگئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی، اور

---

[۱] کما فی تبیین الحقائق (ج ۱ ص۶۷) تحت شرح قول النسفی فما زاد علیٰ عادتہا استحاضۃ۔ باب الحیض ۱۲ مرتب۔ [۲] قال ابن عابدین: والحاصل أن المبتدأۃ اذا استمر دمہا فحیضہا فی کل شہر عشرۃ وطہرہا عشرون کما فی عامّۃ الکتب بل نقل نوح آفندی الاتفاق علیہ خلافا لما فی الامداد من ان طہرہا خمسۃ عشرۃ۔ ردّ المحتار (ج ۱ ص۲۰۹) باب الحیض تحت قولہ: وعم کلامہ المبتدأۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایامِ عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایامِ عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی قضا لازم ہوگی، البتہ قضا کرنے کا گناہ نہ ہوگا، حدیثِ باب میں "فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی" کا یہی مطلب ہے، اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں "تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا التی کانت تحیض فیہا الخ" سے بھی اسی بات کو زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا گیا ہے، -

ائمۂ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے "ممیّزہ" کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیض کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمۂ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہو اتنے ایام کو ایامِ حیض سمجھے گی، اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہو اتنے دن کو ایامِ استحاضہ، اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے، یہی مسلک ہے سفیان ثوریؒ کا، اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک صرف تمیز معتبر ہے، عادت کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تمیز ہو تو وہ بھی معتبر ہے اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تمیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت، ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا مبتدءہ، معتادہ اور متحیرہ سب کے حق میں اعتبار ہے ـــــ تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمۂ ثلاثہ کا استدلال ابوداؤد میں "باب من قال توضاء لکل صلوٰۃ" کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت سے ہے :-

"انہا کانت تستحاض فقال لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان دم الحیض فانہ دم اسود یعرف فاذا کان ذلک فامسکی عن الصلوٰۃ فاذا کان الآخر فتوضئ وصلی"، محل استدلال "فانہ دم اسود یعرف" کے الفاظ ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جا سکتا ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً متکلم فیہ ہے، اوّلاً تو اس لئے کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن ابی عدی نے ایک مرتبہ اپنی کتاب سے سنایا، اور ایک مرتبہ حافظہ سے، جب کتاب سے سنایا تو اسے فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے یہ روایت سُنائی تو حضرت عائشہؓ

کی روایت قرار دیا،

دوسرے ابوداودؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن المسیبؒ سے بھی مروی ہے اور شعبہؒ سے بھی، علاء بن المسیبؒ سے یہ مرفوعاً مروی ہے اور شعبہ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے، امام بیہقیؒ نے بھی سنن کبریٰ (ج ا ص ۳۲۵ و ۳۲٦) میں اس حدیث کے اضطرابِ اسناد کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابنِ ابی حاتم نے اپنی علل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد ابوحاتم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا "ھو منکر" علامہ ماردینیؒ نے "الجوہر النقی" (ج ا ص ۸٦) میں نقل کیا کہ ابن القطانؒ نے فرمایا: "ھو فی رأیی منقطع" لہٰذا یہ حدیث قوت و صحت کے اعتبار سے حنفیہ کے ان دلائل کا مقابلہ نہیں کرسکتی جو آگے آرہے ہیں، نیز مُلّا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اُس صورت پر محمول ہوسکتی ہے جبکہ تمیز بالالوان عادت کے مطابق ہوجائے،

حنفیہ کے دلائل درجِ ذیل ہیں،

① مؤطئین میں موصولاً اور بخاری میں باب اقبال المحیض وادبارہ میں تعلیقاً بصیغہ جزم یہ روایت (جو پہلے بھی مؤطا مالک کے الفاظ کے ساتھ ذکر کی جاچکی ہے) آئی ہے، "کن نساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیھا الکرسف فیہ الصفرۃ فتقول لا تعجلن حتّٰی ترین القصّۃ البیضاء تریدین بذلک الطھر من الحیضۃ (لفظہ للبخاری)" اس سے معلوم ہوا جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے اُس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہٰذا تمیز بالالوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

② صحیح بخاری ہی میں "باب اذا حاضت فی شھر ثلاث حیض" کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، "عن عائشۃ ان فاطمۃ بنت ابی حبیش سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت انی استحاض فلا اطھر فادع الصلوٰۃ فقال لا ان ذلک عرق ولکن دعی الصلوٰۃ قدر الایام التی کنت تحیضین فیھا ثم اغتسلی وصلّی" اس میں لفظ "قدر" اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ اعتبار ایام کی مقدار کا ہے نہ کہ الوان کا،

③ ابوداوٗد[1] وغیرہ میں حضرت اُمّ سلمہؓ کی روایت ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لتنظر عدۃ اللیالی والایام التی کانت تحیضھن من الشھر

---

[1] (ج ا ص ۳٦) باب فی المرأۃ تستحاض ومن قال تدع الصلوٰۃ فی عدۃ الایام التی کانت تحیض ۱۲

قبل ان یصیبھا الذی اصابھا فلتترک الصلوٰۃ قدر ذلک من الشھر الخ" اس میں صراحۃً ایام عادت کے اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے،

(۴) ابوداؤد میں "باب فی المرأۃ تستحاض ومن قال تدع الصلوٰۃ فی عدۃ الایام التی کانت تحیض" کے تحت روایت آئی ہے "عن عروۃ بن الزبیر قال حدثتنی فاطمۃ بنت ابی حبیش انھا امرت اسماء او اسماء حدثتنی انھا امرتھا فاطمۃ بنت ابی حبیش ان تسئل (ای اسماء) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرھا ان تقعد الایام التی کانت تقعد ثم تغتسل"

(۵) امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں نقل کیا ہے "عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائھا التی کانت تحیض فیھا ثم تغتسل وتتوضأ عند کل صلوٰۃ وتصوم وتصلی" اس میں بھی عددِ ایام کا اعتبار کیا گیا ہے،

(۶) ابوداؤد میں "باب اذا اقبلت الحیضۃ تدع الصلوٰۃ" کے تحت حضرت بُہَیَّہ کی روایت ہے "قالت سمعت امرأۃ تسأل عائشۃ عن امرأۃ فسد حیضھا واُھریقت دما فامرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان آمرھا فلتنظر قدر ما کانت تحیض فی کل شھر وحیضھا مستقیم فلتعتد بقدر ذلک من الایام ثم لتدع الصلوٰۃ فیھن او بقدرھن ثم لتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم تصلی" (ج ۱ ص ۳۸)

(۷) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۱۴۰) میں "فی الطھر ما ھو ولم یعرف" کے تحت روایت ہے: "عن فاطمۃ بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکر قالت کنا فی حجرھا مع بنات ابنتھا فکانت احدانا تطھر ثم تصلی ثم تنکس بالصفرۃ الیسیرۃ فتسئلھا (وفی نسخۃ "ونسئلھا") فتقول اعتزلن الصلوٰۃ ما رأیتن ذلک حتی لا ترین الا البیاض خالصا"، (واخرجہ اسحٰق بن راھویہ بلفظ آخر" المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۶۰)۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا مذکورہ بالا تمام احادیث اُن کے خلاف حجتِ قاطعہ ہیں،

متحیّرہ کے احکام ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک متحیّرہ اگر ممیّزہ ہو تو وہ الوان کے ذریعہ حیض و

واستحاضہ میں فرق کرے گی جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذّب میں انھیں بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے،

متحیّرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحرّی کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایامِ عادت یاد آجائیں یا کسی جانب ظنِ غالب قائم ہوجائے تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظنِ غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدّد صورتیں ہیں، تفصیل علاّمہ ابن نجیم بحرالرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متحیّرہ کو یقین ہوجائے کہ یہ ایامِ حیض ہیں، اُن میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہوجائے کہ یہ ایامِ طُہر ہیں ان میں وضو لکلِّ صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحیض کے ان میں وضو لکلِّ صلوٰۃ کرتی رہے گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحیض ان میں غسل لکلّ صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خروج من الحیض کا شک باقی رہے۔

اب متحیّرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز، روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ ان ایام میں یقین ہے کہ یہ ایامِ حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل لکلّ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہورہا ہے اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو لکلِ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقینی طور سے طاہر ہے،

اور متحیّرہ بالزّمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداءِ شہر سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون مستمر ہوا ہو) میں اپنے ایامِ عادت پورے ہونے تک وضو لکلِ صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایامِ عادت پانچ دن تھے تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو لکلِ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے طاہرہ یا حائضہ ہونے میں شک ہے، اس کے بعد پچیس دن غسل لکلِ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحیض کا احتمال ہے،

اور متحیّرہ بالعدد والزّمان کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ کے پہلے تین دن وضو لکلِ صلوٰۃ کرے گی، اور باقی ستائیس دن غسل لکلِ صلوٰۃ، کیونکہ ان تمام دنوں میں خروج من الحیض کا احتمال ہے،

روایات میں مستحاضہ کے لئے تین احکام وارد ہوئے ہیں:-

① غسل لکلّ صلوٰۃٍ ② جمع بین الصلوٰتین لغسل ③ وضو لکلِّ صلوٰۃٍ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک سب سے افضل غسل لکلّ صلوٰۃ ہے، اور دوسرے احکام پر بھی عمل جائز ہے،

امام طحاویؒ نے غسل لکلِّ صلوٰۃ کو سہلہ بنت سہیل کی روایت[1] سے منسوخ قرار دیا ہے کہ جب اُن پر غسل لکل صلوٰۃ شاق گذرا تو آپؐ نے اسے منسوخ فرما کر جمع بین الصلوٰتین لغسل کا حکم دیا، ورنہ پھر علاج پر محمول ہے کہ برودتِ ماء قاطعِ دم ہوتی ہے، یا پھر استحباب پر مبنی ہے، یا پھر اس متحیرہ کے ساتھ خاص ہے جسے انقطاعِ حیض میں شبہ ہو،

امام طحاویؒ نے جمع بین الصلوٰتین لغسلٍ کو بھی منسوخ کہا ہے، اور وضو لکلِّ صلوٰۃ کی روایات کو اس کے لئے ناسخ قرار دیا ہے، بعض احناف نے اسے بھی علاج پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت جمع بین الصلوٰتین لغسل کا حکم بھی اسی متحیرہ کے لئے ہے جس کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے، یعنی وہ متحیرہ جسے انقطاعِ حیض میں شک ہو، اس کے لئے اصل حکم تو غسل لکل صلوٰۃ ہی کا ہے، لیکن ساتھ ہی اس کے لئے یہ آسانی بھی موجود ہے کہ وہ جمع بین الصلوٰتین لغسل کرلے، یعنی ظہر اور عصر کو جمع کرکے پڑھے، اور دونوں کے لئے ایک غسل کرے، اسی طرح مغرب اور عشاء کو جمع کرکے پڑھے، اور دونوں کے لئے ایک غسل کرے، اس طرح اسے دن بھر میں تین مرتبہ غسل کرنا ہوگا، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

وتتوضّأ عند کلّ صلوٰۃ ،، یہ صرف مستحاضہ کا نہیں ان تمام معذورین کا حکم ہے، جو تسلسلِ حدث میں مبتلا ہوں، اور چار رکعتیں بھی بغیر وقوعِ حدث کے پڑھنے پر قادر نہ ہوں،

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ معذور پر وضو کرنا ضروری ہے، البتہ ربیعۃ الرأی اور داؤد ظاہری کے نزدیک دمِ استحاضہ ناقضِ وضو نہیں، اس لئے اُن کے نزدیک مستحاضہ کے لئے وضو لکلِّ صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے، امام مالکؒ کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ وہ خارجِ غیر معتاد ہے، لیکن امرِ تعبّدی کے طور پر وہ بھی دمِ استحاضہ کو ناقضِ وضو مانتے ہیں (کما ذکرنی تشریح باب الوضوء من القیئ والرّعاف)

پھر وضو لکلِّ صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۵۱ و ۵۲) باب المستحاضۃ کیف تتطہر للصلوٰۃ ۱۲

ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جا سکتے ہیں، نوافل کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہو گی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلہ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات لکلِ صلوٰۃ کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو کیا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن و نوافل بھی ادا کئے جا سکتے ہیں، لیکن اُن کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوتِ قرآن کرنا چاہے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہے تو الگ وضو کی ضرورت ہو گی، اُن کے نزدیک وضو لکلِ صلوٰۃ کا مطلب وضو لکلِ صلوٰۃ مع توابعھا ہے،

حنفیہؒ کے نزدیک یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض و توابع کے کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنا اور تلاوتِ قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی تفصیل میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے، طرفین کے نزدیک خروجِ وقت ناقضِ وضو ہے، خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخولِ وقت آخر ناقضِ وضو ہے، اور امام زُفرؒ کے نزدیک دخولِ وقت اور خروجِ وقت دونوں ناقض ہیں، ثمرۂ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظاہر ہوگا، کہ فجر کی وضو طلوعِ شمس پر طرفینؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوعِ شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زُفرؒ کے نزدیک دخولِ وقتِ ظہر سے وضو ٹوٹ جائیگا۔ لیکن طرفینؒ کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا،

بہرکیف حنفیہ نے تتوضأ لکلّ صلوٰۃ کو تتوضأ لوقتِ کلّ صلوٰۃ کے حکم میں قرار دیا ہے، چنانچہ امام محمدؒ کتاب الآثار (ج ۱ ص ۸۸) باب غسل المستحاضۃ والحائض کے تحت ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ولسنا ناخذ بھذا ولکنا ناخذ بالحدیث الأخر انھا تتوضأ لکل وقت صلوٰۃ وتصلی فی الوقت الاٰخر"، نیز ابو الوفاء افغانی "کتاب الآثار" کی تشریح وتعلیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وفی شرح مختصر الطحاوی روی ابو حنیفۃ عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم قال لفاطمۃ بنت ابی حبیش وتوضئ لوقت کل صلوٰۃ، ذکرہ محمد فی الاصل معضلاً و قال ابن قدامۃ فی المغنی وروی فی بعض الفاظ حدیث فاطمۃ بنت ابی حبیش

وتوضئ لوقت کل صلوٰۃ (کتاب الآثار، ج ۱ ص ۹۲ باب غسل المستحاضۃ والحائض فی تعلیقات ابی الوفاء الافغانی)۔ علاوہ ازیں حدیث باب میں "تتوضأ عند کل صلوٰۃ" کے الفاظ آئے ہیں، جو وقت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، نیز جن روایات میں "تتوضأ لکل صلوٰۃ" کے الفاظ ہیں ان میں بھی لام کو وقتیہ قرار دیا جاسکتا ہے، عرف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "آتیک لصلوٰۃ الظہر ای لوقتہا" امام طحاویؒ نے فرمایا کہ نظر وقیاس سے بھی مسلکِ احناف کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ خروجِ وقت بعض مواقع میں حقِ معذور میں ناقض ہے نہ کہ خروج عن الصلوٰۃ، مثلاً کسی معذور نے وقتِ ظہر میں وضو کیا، لیکن نماز نہ پڑھ سکا، حتیٰ کہ وقت عصر داخل ہوگیا، اب وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے، تو بالاجماع اس پر وضوءِ جدید ہے، اس مسئلہ میں خروج عن الصلوٰۃ کا تحقق نہیں ہوا بلکہ خروجِ وقت پر نقضِ وضو ہوا ہے، اسی طرح خروجِ وقت ماسح علی الخفین کے حق میں بھی ناقضِ وضو ہے لیکن خروج عن الصلوٰۃ کا ناقض ہونا کسی مادہ میں موجود نہیں، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ خروجِ وقت کا ناقض ہونا راجح ہے،

بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلٰوتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

نفسِ مسئلہ پر کلام گذر چکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں،

سآمرك بامرین، یہاں آپؐ نے حضرت حمنہ کو دو باتوں میں اختیار دیا ہے، ان میں سے دوسری بات تو واضح اور متفق علیہ ہے، کہ وہ جمع بین الصلوٰتین ہے، اسی کی طرف "وھو اعجب الامرین الیّ" سے اشارہ کیا ہے، لیکن پہلی بات حدیث میں اچھی طرح واضح نہیں ہے، اس لئے شراح کا اس کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں فرمایا کہ امرِ ثانی (ترتیباً امرِ اوّل) غسل لکلِ صلوٰۃ ہے، اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمہارے لئے اصل حکم تو یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کرو لیکن اگر تمہیں اس میں دشواری ہو تو تم جمع بین الصلوٰتین لغسل واحد بھی کرسکتی ہو، جو مجھے سہولت کی وجہ سے زیادہ پسند ہے، امام طحاویؒ نے فرمایا وہ امر وضو لکلِ صلوٰۃ ہے، اسی کو احناف نے اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمہارے لئے اصل حکم تو وضو لکل صلوٰۃ ہے لیکن اگر تم جمع بین الصلوٰتین لغسل واحد کرلو تو یہ بہتر ہے،

پھر اختلاف ہے کہ حضرت حمنہ بنت جحش مستحاضہ کی کونسی قسم میں داخل تھیں، امام نوویؒ، خطابیؒ، ابن رشدؒ، ابن قدامہؒ، امام احمدؒ اور ابوداؤدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ ممیزہ تھیں، بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ مبتدءہ تھیں، لیکن ابن قدامہ نے اسے رد کیا ہے، کیونکہ روایات سے ان کا امرأۃ کبیرہ ہونا ثابت ہے، اور امرأۃ کبیرہ کا مبتدءہ ہونا ابعد ہے، امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں اور بیہقیؒ نے کتاب الخلافیات میں فرمایا کہ یہ معتادہ تھیں، احناف نے اسی کو ترجیح دی ہے، قرائن سے راجح بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ امر اول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معتادہ کا معروف حکم بیان فرمایا، حدیث کے الفاظ سے یہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "فتحیضی ستة ایام اوسبعة ایام فی علم اللہ" آگے فرمایا: "فافعلی کما تحیض النساء کما یطھرن لمیقات حیضھن وطھرن" اور امر ثانی میں جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم یا تو استحباب کے لئے تھا ورنہ علاج کی غرض سے تھا، اس لئے کہ اکثارِ غسل اور تبرید اس مرض کے لئے مفید ہے بہرحال ہر معتادہ کے لئے غسل لکلِ صلوٰۃ کا حکم نہیں ہے،

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضرت حمنہؓ متحیرہ ہوں اور انھیں چھ دن کے ایام حیض ہونے کا یقین ہو، اور اس سے زیادہ میں انھیں شک ہو، اس لئے چھ دن تک آپؐ نے انھیں حائضہ قرار دے کر نماز چھوڑنے کا حکم دیا، اس کے بعد دس دن پورے ہونے تک اُن پر غسل لکلِ صلوٰۃ واجب تھا، کیونکہ ہر وقت انقطاعِ حیض کا احتمال تھا، چنانچہ امر اوّل میں آپؐ کا مقصد یہی تھا کہ وہ غسل لکلِ صلوٰۃ کرے، اور امر ثانی میں اُن کے لئے تخفیف کی گئی اور جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دی گئی، اور سہولت کی بنا پر آپؐ نے اس کو اعجب الامرین قرار دیا،

"وتجمعین بین الصلوٰتین"، یہاں حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین محض صورۃً ہوگی، لہٰذا غسل لازماً وقتِ ظہر میں کیا جائے گا، اس کے بعد جب وقتِ عصر شروع ہوگا خروجِ وقت اور دخولِ وقت ثانی دونوں کا تحقق ہوجائے گا، تو حنفیہ کے اصول کے مطابق بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے دونوں نمازوں کے درمیان کم از کم ایک وضو ضرور ہونا چاہیے، ورنہ پھر معذور کے حق میں خروج و دخولِ وقت کو عدمِ ناقض ماننا پڑے گا، جبکہ بین الصلوٰتین وضو کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دیا،

اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:-

① ابوداؤد میں باب من قال تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لھما غسلاً"

کے تحت حضرت اسماء بنتِ عمیس کی روایت آئی ہے" قالت قلت یارسول اللہ ان فاطمۃ بنت ابی جیش استحیضت منذ کذا وکذا فلم تصلّ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبحان اللہ ان ھذا من الشیطٰن لتجلس فی مرکن (اناء کبیر) فاذا رأت صفرۃ فوق الماء فلتغتسل للظھر والعصر غسلاً واحداً وتغتسل للمغرب والعشاء غسلاً واحداً وتغتسل للفجر غسلا واحدا وتوضأ فیما بین ذلک، اس حدیث کا آخری جملہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وہ عورت بین الصلوٰتین وضو کرے گی، لہٰذا حضرت حمنہؓ کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا، اور حکم یہ ہوگا کہ دونوں نمازوں کے درمیان اس کے لئے وضو کرنا واجب ہے،

(۲) بعض حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جس عورت پر غسل لکل صلوٰۃ واجب ہو اور وہ جمع بین الصلوٰتین لغسل کی سہولت پر عمل کر رہی ہو وہ انتقاضِ وضو کے حکم سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا اس کا ایک مرتبہ غسل کر لینا کافی ہے،

(۳) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں جواب اس بات پر مبنی ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین سے جمع صُوری مراد لی جائے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر جمع حقیقی مراد ہے، (وھو الظاھر من کلام الطحاویؒ فی مشکل الآثار ج ۳ ص ۳۰۲) اس کی تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ کو جمع بین الصلوٰتین کے لئے ایک غسل بین الظہر والعصر، دوسرا بین المغرب والعشاء اور تیسرا صلوٰۃِ فجر کے لئے کرنا ہوگا، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک زوال کے بعد مثل اوّل مخصوص بالظہر ہے، مثلِ ثالث مخصوص بالعصر اور مثلِ ثانی حقِ معذور و مسافر میں مشترک بین الظہر و العصر ہے، اسی طرح قبل غروب الشفق الاحمر مخصوص بالمغرب بعد الابیض مخصوص بالعشاء اور اُن کے مابین مشترک بینھما ہے، چنانچہ صاحب بحرؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت میں مسافر کے لئے جائز ہے کہ وہ شفقِ احمر کے غروب کے بعد مغرب اور عشاء میں حقیقۃً جمع کرلے، جب حقِ مسافر میں امامؒ کی یہ روایت موجود ہے تو حقِ معذور میں بھی یہی حکم ہوگا، لہٰذا مستحاضہ مثلِ ثانی پر غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کرلے، اسی طرح مغرب میں بعد غروب الشفق الاحمر اور قبل غروب الشفق الابیض غسل کر کے جمع کرے، اس طرح کسی وضوءِ جدید کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ نہ کوئی وقت خارج ہوا، نہ کوئی وقت مستقل داخل ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی وقت مشترک میں غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کا حکم دیا

جس سے ہر نماز اپنے وقت میں ادا ہوئی، اور عدمِ خروجِ وقت کی بناء پر وضو کی ضرورت ہی نہ پڑی،
قال ابو عیسیٰ ھٰذا حدیث حسن صحیح، امام بخاریؒ سے بھی اس حدیث کی تصحیح منقول ہے، لیکن بعض دوسرے محدثین نے اسے ضعیف کہا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن عقیل اس کی روایت کرنے میں متفرد ہیں، اور یہ متکلم فیہ راوی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عقیل محققین کے نزدیک مقبول راوی ہیں، لہٰذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهَا لَا تَقْضِي الصَّلٰوةَ

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ کے حق میں علماءِ اہلِ سنت کا قضاءِ صوم اور عدم قضاءِ صلوٰۃ پر اجماع ہے، صرف خوارج کا اختلاف ہے، کہ وہ قضاءِ صوم کی طرح قضاءِ صلوٰۃ کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی (ج ۱ ص ۳۱۹) میں نقل کیا ہے، بہرحال خوارج کا یہ اختلاف انکارِ سنت پر متفرع ہے، کیونکہ یہ مسئلہ سنت ہی سے ثابت ہے اور خوارج حجیتِ سنت کے قائل نہیں،

پھر سقوطِ قضاءِ صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام الحرمین کے نزدیک یہ حکم غیر مدرک بالقیاس ہے، اور اس کی علت امرِ شارع ہے، امام نوویؒ کے نزدیک زمانۂ حیض کی نمازیں حدِّ کثرت میں داخل ہوجاتی ہیں، جن کے ادا کرنے میں حرج ہے، "والحرج مدفوع شرعًا"، بخلاف صوم کے کہ وہ حدِّ کثرت میں داخل نہیں ہوتا، صاحبِ بدائع نے فرمایا کہ طہارت من الحیض صلوٰۃ کے لئے شرطِ وجوب بھی ہے اور شرطِ ادا بھی، لیکن صوم کے لئے صرف شرطِ ادا ہے، لہٰذا حیض جو اغلظ من الجنابۃ ہے، حقِ صلوٰۃ میں موجب ہی نہ ہوگا، اور شرطِ وجوب فوت ہوجائے تو قضاء واجب نہیں ہوتی، اور بابِ صوم میں موجب تو ہوگا، لیکن مصحح للاداء نہ ہوگا، اور شرطِ ادا کے فوت ہونے کے وقت قضا واجب ہوتی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَا يَقْرَءَانِ الْقُرْآنَ

امام نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ اور جُنبی کے لئے ذکر، تسبیح وتہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے البتہ تلاوتِ قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے، ائمۂ ثلاثہ اور جمہورِ صحابہ وتابعین کے نزدیک تلاوت ناجائز ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں "یقرأ الجنب الآیات الیسیرۃ للتعوّذ"

جبکہ حق حائضہ میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک جواز کی دوسری عدم جواز کی، اور شرح مہذب (ج ۲ ص ۱۵۸) میں امام مالکؒ سے مطلقاً جواز مروی ہے، امام بخاریؒ، ابن المنذر اور داؤد ظاہری کے نزدیک بھی جنب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے، مجوزین تلاوتِ قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے، جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) میں "باب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابۃ وغیرھا" کے تحت مروی ہے: "عن عائشۃؓ قالت کان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علیٰ کلّ احیانہ" لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے، اور اگر ذکر لسانی ہی مراد ہو، تو یہ اذکارِ متواردہ پر محمول ہے، اور اگر اسے اپنی حقیقت پر محمول کر کے تلاوتِ قرآن کو بھی اس میں شامل کیا جائے تب بھی وہ ایک دلیلِ عام ہے، جو جمہور کی مستدل حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جو دلیلِ خاص ہے، "عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن" اس پر امام بخاریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث اسمٰعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے مروی ہے، اور اسمٰعیل ابن عیاش کی احادیث غیر اہلِ شام سے مقبول نہیں، اور موسیٰ بن عقبہ غیر شامی ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دوسرے متابعات موجود ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی نقل کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث صالح للحجت ہے،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے، ایک آیت یا اس سے زیادہ کے ممنوع ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، اور مادون الآیۃ میں احنافؒ سے دو روایتیں ہیں، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، اسی کو اختیار کیا ہے صاحبِ ہدایہ نے التجنیس میں، علامہ نسفیؒ نے کنز اور الکافی میں اور علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں، صاحبِ بدائع نے فرمایا "وعلیہ عامّۃ المشائخ" دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انھوں نے مادون الآیۃ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ متحدّی بہ نہیں ہے، اسی کو اختیار کیا ہے فخر الاسلام بزدویؒ نے اور صاحبِ خلاصہؒ نے فرمایا "وعلیہ الفتوٰی" علامہ شامیؒ نے محاکمہ فرمایا کہ جنبی کے لئے عدمِ جواز ہے اور حائضہ کے لئے قراءۃ مقطعاً جائز ہے،

عدمِ جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصدِ تلاوت قراءت کی جائے اور

اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعاء ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ قراءتِ تسمیہ بقصد الاستفتاح کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قراءت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے، پھر فقہاءِ احناف میں قراءۃ فاتحہ علیٰ وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورۃ قرآنیت سے خارج نہیں ہوسکتی، بالخصوص جبکہ سورۂ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظِ قرآن میں بھی ممکن ہے، صاحبِ بحرؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک "سورۃ الحفد والخلع (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الیٰ نظم القرآن ہے، اور بعض روایات سے اس کا قرآن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوتِ قرآنیت کے لئے تواتر شرط ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ،

مباشرت کے لغوی معنی مس الجلد بالجلد کے ہیں، اور اس کی حقِ حائض میں تین صورتیں ہیں

① استمتاع بالجماع، اور یہ باتفاقِ امت حرام ہے، حتیٰ کہ امام نوویؒ نے اس کے مستحل پر حکمِ کفر لگایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک اس کا مستحل کافر ہے، صاحبِ بحرؒ نے فرمایا کہ فقہاءِ احناف کا اس کے کفر میں اختلاف ہے، اور میرے نزدیک عدمِ تکفیر راجح ہے، کیونکہ مسئلۂ تکفیر میں احتیاط کی ضرورت ہے، حتیٰ کہ بعض فقہاء نے فرمایا کہ اگر دس وجوہ میں سے نو وجوہ کفر کی اور ایک وجہ ایمان کی ہو تو وجہِ ایمان کو ترجیح ہوگی، "لان الاسلام یعلو ولا یعلیٰ" علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فقہاءِ احناف نے تکفیر میں بہت احتیاط کی ہے، اور مسئلۂ ہٰذا میں عدمِ تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہو اور وہ حرمت لعینہٖ ہو تو اس کے مستحل پر حکمِ کفر لگایا جاتا ہے، اور اگر اس کا ثبوت نصِ قطعی سے نہ ہو یا حرمت لغیرہٖ ہو تو حکمِ کفر نہیں ہوتا، اس مسئلہ میں نصِ قطعی تو موجود ہے لیکن حرمت لغیرہٖ ہے اس لئے تکفیر نہ ہوگی،

② الاستمتاع بما فوق الازار، اس کے جواز پر اجماع ہے،

③ الاستمتاع بما تحت الازار من غیر جماع، اس میں اختلاف ہے، جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا جواز نہیں، جبکہ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جواز ہے، ان کا استدلال صحیح مسلم ص ۱۴۳ ج ۱ باب جواز غسل الحائض رأس زوجہا الخ کے تحت حضرت انسؓ کی طویل حدیث ہے،

جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے " اصنعوا کل شئ الا النکاح (الجماع)"
یہ روایت منطوقاً حلتِ غیر جماع پر دلالت کررہی ہے، جمہور کا استدلال ترمذی، ابوداؤد، نسائی،
ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہؓ، حضرت اُم سلمہؓ، حضرت اُم حبیبہؓ، حضرت انسؓ اور
حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی روایات سے ہے، سب کا مفہومِ مشترک یہ ہے کہ آپؐ نے اتزار
کے بعد مباشرت فرمائی،

شیخ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ تعارض کے لئے تساویِ دلیلین شرط ہے، اور یہاں تساوی نہیں
کیونکہ روایتِ مسلم منطوقاً حلتِ استمتاع پر دلالت کررہی ہے، اور روایاتِ جمہور مفہوماً حرمت
پر دال ہیں، اور منطوق اقویٰ ہوتا ہے، پھر جواب دیا کہ یہ روایات بھی منطوقاً حرمت پر دال ہیں
کیونکہ ابوداؤد[1] میں "حرام بن حکیم عن عمہ (عبد اللہ بن سعد) انہ سأل رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من امرأتی وھی حائض قال لک ما فوق الازار"
امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے، اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ "ما" عام ہے،
لہٰذا جواب میں بھی "لک ما فوق الازار" میں بھی عموم ہوگا، اور یہ روایت منطوقاً حرمت ماتحت
الازار پر دلالت کرے گی، یا یہ جواب دیا جائے کہ روایاتِ جمہور سے دلالتِ التزامی کے طریقہ پر
حرمت ثابت ہوگی اور دلالتِ التزامی منطوق کے حکم میں ہے، علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف
فرقِ مراتب فی الاجتہاد پر متفرع ہوا ہے، کہ روایتِ مسلم میں ایک فریق نے نکاح سے نفسِ جماع مراد
لیا، اور دوسرے فریق نے "ما یجاورہ" بھی مراد لیا، دوسری روایات سے فریقِ ثانی کی مراد ثابت
ہوتی ہے، لہٰذا اسی کو ترجیح ہوگی، بالخصوص اس لئے بھی کہ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّیْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ

اس پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ دخول الحائض فی المسجد حرام ہے[2]، اور عرفِ عام میں

---

[1] (ج ۱ ص ۲۸) باب فی مباشرۃ الحائض ومواکلتہا ۱۲

[2] قال البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ: ذہب ابوحنیفۃ ومالک وسفیان الثوری والجمہور من الائمۃ الیٰ عدم جواز دخول
الجنب والحائض المسجد وعدم مکثہما وعبورہما المسجد وقال الشافعی یجوز للجنب العبور فی المسجد دون المکث وکذلک یجوز
للحائض العبور فی احد الوجہین دون الدخول واللبث وفی وجہ آخر مثل الجمہور وقال احمد لا یجوز للحائض ویجوز للجنب الدخول
فی المسجد والمکث فیہ اذا توضأ لرفع الحدث وقال داؤد والمزنی وابن المنذر یجوز لہما دخولہ مطلقاً وہذا ملتقط مواضع من

م شرح المہذب وغیرہ، وحجۃ الجمہور حدیث عائشۃ عند ابی داؤد "فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب" (معارف السنن ج ۱
ص ۳۵۲ تا ۳۵۵) از مرتب عفی عنہ

جسے دخول کہا جاتا ہے وہی مراد ہوگا، ادخال الید یا ادخال الرأس چونکہ عرفاً دخول نہیں، اس لئے بالاتفاق یہ جائز ہیں،

قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناولینی الخمرۃ من المسجد، قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ مِنَ المَسْجِدِ کا تعلق قَالَ سے ہے، اور آپؐ کے زمانۂ اعتکاف کا واقعہ ہے، کہ آپؐ نے مسجد سے آواز دے کر حضرت عائشہؓ سے یہ فرمایا، اس کی تائید روایت ابوہریرہؓ سے ہوتی ہے جو ابن حزم نے المحلیٰ (ج ۲ ص ۱۸۴) میں ذکر کی ہے: عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی المسجد فقال یا عائشۃ ناولینی الثوب فقالت انی حائض فقال ان حیضتک لیست فی یدک الخ "، اسی لئے امام نوویؒ نے بھی قاضی عیاض کی تاویل کو اختیار کیا ہے، اور اس تاویل کے اعتبار سے ترجمۃ الباب ثابت نہ ہوگا، جبکہ امام ترمذیؒ... ابوداؤدؒ، اور دوسرے محدثین نے "من المسجد" کا تعلق "ناولینی" سے قرار دیا ہے، اس کی تائید نسائی اور مسند احمد میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں "ثم تقوم احدانا بخمرتہ فتضعھا فی المسجد وھی حائض" (مسند احمد ج ۶ ص ۳۳۱ ونسائی، ج ۱ ص ۵۲ باب بسط الحائض الخمرۃ فی المسجد) ——— اس کی تائید حضرت میمونہؓ کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں "کنا نتناول الشیٔ من المسجد ونحن حُیَّضٌ"[۱] اس تاویل کے اعتبار سے ترجمۃ الباب ثابت ہو جائے گا، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ حجرہ میں تھے اور خمرہ مسجد میں، پھر آپؐ نے یہ حکم دیا، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِتْيَانِ الْحَائِضِ

متقدمین کی اصطلاح میں کراہت کا مفہوم حرام اور کفر کو بھی شامل تھا، امام ترمذیؒ کی بھی یہی اصطلاح ہے،

روایتِ باب میں تین مسئلے ہیں:-

(۱) من اتی حائضاً، اس پر کلام باب ما جاء فی مباشرۃ الحائض کے تحت گذر چکا ہے،

---

[۱] واخرجہ المسلم ایضاً فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۴۳) باب جواز غسل الحائض رأس زوجہا وترجیلہ وطہارۃ سورہا الخ ۱۲

[۲] احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، (رشید اشرف عفی عنہ)

(۲) اوامرأۃً فی دبرھا، امام نوویؒ نے اتیان فی دبر المنکوحۃ کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن صاحبِ ہدایہ نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی حلت کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا کہ یہ قول غیر معتبر ہے، کیونکہ نصِ قطعی کے خلاف ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ ابن عمرؓ سے اس قول سے رجوع بھی ثابت ہے جیساکہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اور امام دارمیؒ نے اپنی مسند (ص ۱۳۵) میں اور ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر (ج ا ص ۲۲۲) میں سند صحیح کے ساتھ حضرت سعید بن یسار سے نقل کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت فرمایا" یا ابا عبد اللہ انا نشتری الجواری فَنُحَمِّضُ تحمیضاً فقال وما التحمیض قال الدبر فقال ابن عمرؓ اف اف یفعل ذلك مؤمن او مسلم" اس روایت سے صراحۃً حرمت ثابت ہے، اور یہ قولِ سابق سے رجوع کے درجہ میں ہے، لہٰذا اب یہ مسئلہ بغیر کسی استثناء کے اجماعی ہوگیا،

(۳) اوکاھناً، کاہن اُس شخص کو کہتے ہیں جو اخبارِ مستقبل کو بیان کرے، اور معرفتِ اسرار کون کا مدعی ہو، کہانت دو قسم پر ہے، ایک کسبی، دوسری طبعی، ابن خلدونؒ نے فرمایا کہ اہلِ عرب میں عموماً کہانتِ طبعیہ پائی جاتی تھی، فقہاء کے نزدیک کہانت کی دونوں قسمیں حرام ہیں،[۱]

فقد کفر بما انزل علی محمدؐ، اگر استحلالاً مذکورہ چیزوں پر عمل ہے تو کفر ظاہر ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہوگا، جیساکہ وطی حائض میں گزر چکا، اور بغیر استحلال یہ تغلیظ و تشدید پر محمول ہے، امام ترمذیؒ نے دوسری توجیہ کو اختیار کیا، دلیل میں فرمایا کہ وطی فی حالۃ الحیض میں صدقہ کرنے کا حکم ہے، اور امر بالتصدق مؤمن کو ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ نفس اتیان الحائض کفر نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْکَفَّارَۃِ فِی ذٰلِكَ

یتصدق بنصف دینار، امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک امر بالتصدق وجوب پر محمول ہے، یعنی قبولِ توبہ تصدق کے بغیر ممکن نہیں، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ابتداءِ دم

---

[۱] کہانتِ طبعیہ کا پیدا ہوجانا تو غیر اختیاری ہے، اس سے اجتناب کا مکلف نہیں، البتہ اس کہانتِ طبعیہ کا اظہار و بیان اور اس سے کام لینا حرام ہے، ۱۲

میں دینار اور آخرِ دم میں نصف دینار واجب ہوگا، جمہور کے نزدیک یہ منسوخ ہے، آیتِ توبہ سے، یا استحباب پر محمول ہے "وانما علیہ التوبۃ والاستغفار" امام احمدؒ کی بھی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثَّوْبِ

حتیہ ثم اقرصیہ بالماء، دم مسفوح کی نجاست پر اتفاق ہے، دمِ حیض بھی اس میں شامل ہے، البتہ قدرِ معفوعنہ میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور اہلِ کوفہ کے نزدیک دمِ قلیل معاف ہے، یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جائے گی، جبکہ دمِ کثیر واجب الغسل ہے، یہی مسلک ہے امام احمدؒ، عبداللہ بن المبارکؒ اور اسحٰق بن راہویہ کا، امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی اُن کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی، امام ترمذیؒ نے فرمایا وقال الشافعی یجب علیہ الغسل وان کان اقل من الدرھم وشدد فی ذلک، پھر پہلے فریق کے مابین بھی مقدار قلیل و کثیر میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب الغسل ہے، اور اس میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب الغسل ہے، اور نماز مکروہ تحریمی ہے،

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں،

① شبر فی شبر قلیل، اس سے زیادہ کثیر ہے ② قدر الکف قلیل ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلکِ احناف کے قریب تر ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے، ③ رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے،

دراصل اس باب میں کوئی روایتِ صریحہ موجود نہیں، اسی لئے یہ اختلاف پیدا ہوا، اور فقہاء نے قیاسات و آثار کے مطابق یہ تحدیدات مقرر کیں، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایتِ باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دم کثیر واجب الغسل ہے، کہ سوال دمِ حیض کے بارے میں ہی جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دمِ قلیل واجب الغسل نہیں،

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قرنِ اوّل سے دمِ مسفوح بالخصوص دمِ حیض کا نجس ہونا متفق علیہ ہے، پھر حضرت اسماءؓ نے سوال کیوں کیا؟ پھر علامہ نوویؒ نے خود ہی جواب دیا کہ دراصل

منشا سوال یہ تھا کہ عورتوں کو دمِ حیض میں ابتلاء عام ہے، اور عمومِ بلویٰ باب نجاست میں موثر فی التخفیف ہوتا ہے، جیسے منی میں عمومِ بلویٰ کی وجہ سے حقِ رجل میں جواز فرک ہوگیا، اس لئے حضرت اسماءؓ حیض میں تخفیف کی کوئی صورت چاہتی تھیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے معلوم ہوا کہ عمومِ بلویٰ کے قاعدہ سے دمِ حیض مستثنیٰ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَمْكُثُ النُّفَسَاءُ،

كانت النفساء، یہ نَفِسَ یَنْفَسُ سے صیغۂ صفت ہے، جس کے معنی ہیں نفاس والی عورت، نَفِسَتِ الْمَرْءَةُ بصیغۂ معروف، اور نُفِسَتِ المرءة بصیغۂ مجہول دونوں کے معنی نفاس آنے کے ہیں، البتہ نَفِسَتِ المرءة بصیغۂ معروف بعض اوقات حیض کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جبکہ صیغۂ مجہول نفاس کے ساتھ خاص ہے،

مِنَ الكلف، کلف ان چھوٹے چھوٹے داغوں کو کہتے ہیں جو چہرے پر غسل نہ کرنے کی بناء پر پیدا ہوجاتے ہیں، یہ سیاہ، سرخ اور کبھی مٹیالے رنگ کے ہوتے ہیں، اردو میں انھیں جھائیاں کہتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ چالیس روز تک بیٹھنے کی بناء پر چہرے پر جھائیاں پیدا ہوجاتی ہیں، انھیں دور کرنے کے لئے ہم ورس کا پودا استعمال کرتے اور اسے چہرے پر ملا کرتے ہیں،

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں، حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ اکثر مدتِ نفاس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک اکثر مدت چالیس یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، اور بقول امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت پچاس یوم کی ہے یہی مسلک ہے حضرت حسن بصریؒ کا، اور انکی تیسری روایت ساٹھ یوم کی ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، دراصل اس بارے میں بھی کوئی صریح حدیثِ مرفوع موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیثِ باب پر عمل کیا ہے، "قالت كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوماً"

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلٰى نِسَائِهٖ بِغُسْلٍ وَّاحِدٍ

کان یطوف علی نسائه فی غسل واحد، اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جماعین کے درمیان غسل ضروری نہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اسی بیانِ جواز کے لئے تھا ورنہ آپ کا عام معمول یہ نہیں تھا۔ آپؐ کا معمول سنن ابی داؤد[1] ...... میں حضرت ابورافعؓ کی حدیث میں منقول ہے، ان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نسائه یغتسل عند هٰذه وعند هٰذه قال فقلت له یا رسول اللہ الا تجعله غسلاً واحداً؟ فقال هٰذا ازکیٰ واطیب واطهر۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر بار غسل کرنا افضل ہے،

پھر یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس جانا بظاہر قسم بین الزوجات کے خلاف ہے، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ فرمایا کہ آپ پر قسم واجب نہیں تھا، جیسا کہ آیتِ قرآنی "ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیك من تشاء" سے معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ جواب اس لئے کمزور ہے کہ اگر آپؐ پر قسم کا عدمِ وجوب تسلیم بھی کرلیا جائے تو یہ بات مسلّم ہے کہ آپؐ نے ہمیشہ قسم کا لحاظ رکھا ہے، اور کبھی اس رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا، بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طواف علی النساء صاحبۃ النوبۃ کی اجازت سے تھا، بعض حضرات نے کہا کہ یہ واقعہ سفر کے متصل بعد کا ہے جبکہ نوبت شروع نہیں ہوئی تھی، بعض نے کہا کہ یہ قسمۃ کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے، بعض نے کہا کہ یہ واقعہ عند استیفاء القسمۃ پیش آیا، اس کے بعد قسمۃ کا استیناف ہوا،

ان کے علاوہ اور بھی کئی جواب دیئے گئے ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ یہ واقعہ صرف دوبار پیش آیا، ایک حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے پہلے، اور ایک طوافِ زیارت کے بعد احلال کے وقت، احرام باندھنے سے پہلے زوجین کا وظیفۂ زوجیت سے فارغ ہونا سنت ہے، اور اس سفر میں چونکہ تمام ازواجِ مطہراتؓ ساتھ تھیں، اس لئے آپؐ نے سب کو اس سنت پر عمل پیرا کرنے کی غرض سے ایسا کیا، اور حالت سفر کی تھی، اس لئے قسم واجب نہیں تھا، اسی طرح طوافِ زیارت کے بعد احلالِ کامل وطی سے حاصل ہوتا ہے، اور وہاں بھی اسی غرض سے آپؐ نے ایسا کیا، واللہ سبحانہ اعلم،

---

[1] (ج ص ۲۹) باب الوضوء لمن اراد ان یعود ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُوْدَ تَوَضَّأَ

فليتوضأ بينهما وضوءً، یہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، البتہ بعض اہلِ ظاہر اور یزید بن حبیب مالکیؒ اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت صحیح ابن خزیمہ میں سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے: "فانه انشط له فی العود[1]" جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وضو نشاط پیدا کرنے کے لئے ہے، لہٰذا یہ امر استحباب کے لئے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لئے، نیز امام طحاویؒ[2] نے حضرت عائشہؓ کی روایت تخریج کی ہے، "قالت کان النبی صلی الله علیه وسلم یجامع ثم یعود ولا یتوضأ" (معارف السنن ج۱ ص ۴۶۹) اس سے بھی حدیثِ باب کا امر استحباب کے لئے معلوم ہوتا ہے، بعض حضرات نے حدیثِ باب میں وضو سے مراد معنی لغوی یعنی غسل الفرج لئے ہیں، لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس لئے کہ صحیح ابن خزیمہ (ج ۱ ص ۱۱۰) کی روایت میں "فلیتوضأ وضوءه للصلوٰة" کے الفاظ آئے ہیں، جو اس تاویل کی واضح طور پر تردید کر رہے ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ

فلیبدأ بالخلاء، اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ قول منقول ہے کہ "مدافعۃ الاخبثین" یعنی تقاضائے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی، لیکن جمہور کے نزدیک ادا تو ہوجاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہوا ہو تو یہ ترکِ جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹادے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترکِ جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترکِ جماعت کا عذر نہیں،

---

[1] صحیح بن خزیمہ ج ۱ ص ۱۱۰ حدیث ۲۲۱ وروی ہذہ الزیادۃ ایضاً ابن حبان والحاکم والبیہقی کذا فی حاشیۃ ابن خزیمۃ معزواً الی زہر الربی ج ۱ ص ۱۱، ۱۲-۱۲

[2] (ج ۱ ص ۶۲) باب الجنب یرید النوم او الاکل او الشرب او الجماع ۱۲

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الْمَوْطِئِ

انی امرأة اطیل ذیلی و امشی فی المکان القذر فقالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطھرہ مابعدہ " یہ حدیث باجماع علماء مؤول ہے ، اس لئے کہ خف اور نعلین کے بارے میں تو یہ بات مسلّم ہے کہ اُن پر لگی ہوئی نجاست پاک مٹی کی رگڑ سے پاک ہوجاتی ہے، لیکن جسم اور ثوب کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر اُن پر کوئی نجاستِ رطبہ لگ جائے تو بغیر غسل کے وہ پاک نہیں ہوتی، جبکہ یہاں دامن کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاک زمین سے مس ہوکر وہ بھی پاک ہوجائے گا، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُمّ ولد سے مروی ہے ، جو مجہول ہے، نیز بعض روایات میں انہیں عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُمِ ولد قرار دیا گیا ہے ، کما فی روایة الباب، اور بعض میں ہود بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی، کمافی روایة عبد اللہ بن المبارکؒ اور بعض میں ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی کمافی روایة ابی داؤد، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف نہیں، جہاں تک اُمّ ولد کے بارے میں اضطراب کا تعلق ہے امام ترمذیؒ نے خود تصریح کردی ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُمّ ولد ہیں، اور باقی روایات وہم ہیں، رہا اُن پر جہالت کا اعتراض سو اوّل تو وہ اسی بات سے ختم ہوجاتا ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن کی اُمّ ولد ہیں، نیز حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے ان کو تابعیہ قرار دیا ہے، اور اُن کا نام "حمیدہ" ذکر کیا ہے، لہٰذا اس حدیث پر ضعف کا اعتراض غیر معقول ہے،

پھر بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں مکانِ قذر سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں نجاساتِ یابسہ پڑی ہوں، نہ کہ نجاساتِ رطبہ، اور نجاساتِ یابسہ سے تطہیر کے لئے غسل کی ضرورت نہیں، اور مطلب یہ ہے کہ جو نجاستِ یابسہ کسی جگہ سے دامن پر لگ گئی بعد کی زمین سے مس ہوکر وہ خود اُتر جائے گی،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے، واقعہ یہ ہے کہ سائلہ کو دامن کے ملوّث بالنجاسة ہونے کا یقین نہیں تھا، بلکہ اُس کا خیال یہ تھا کہ گندی جگہ سے گذرتے ہوئے اگر نجاست نہ لگے تب بھی وہاں کی فضا کپڑوں پر اثرانداز ہوگی، اس وہم کو دور فرمانے کے لئے آپؐ نے فرمایا کہ آگے پاک زمین کی فضا

اس کی تلافی کر دے گی، لیکن اس جواب پر بھی شرح صدر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سائلہ نے خاص طور سے دامن کے لمبا ہونے کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: "انی امرأۃ اطیل ذیلی" اگر محض فضا کی گندگی سائلہ کے لئے منشاءِ سوال ہوتی تو اس میں دامن کی کوئی خصوصیت نہ تھی، لہٰذا احقر راستاذنا المحترم العلامۃ الفہامۃ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دام اقبالہم، کی سمجھ میں یہ بات آئی ہے، واللہ اعلم، کہ سائلہ کا منشاء محض فضا کی گندگی کے بارے میں سوال کرنا مقصود نہ تھا بلکہ کیچڑ وغیرہ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹوں کے بارے میں سوال مقصود تھا، جو چلتے ہوئے دامن پر لگ جاتی تھیں، اور یہ چھینٹیں شرعاً معاف ہیں، کما صرح بہ الشامی، لیکن آپؐ نے سائلہ کو مطمئن کرنے کے لئے صرف معافی کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ پاک زمین کی تطہیر کا ذکر فرمایا تاکہ وہ بالکل مطمئن ہو جائیں، واللہ اعلم،

عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ولا نتوضأ من الموطئ، موطئ مصدر میمی ہے، جس کے معنی روندنے کے ہیں، مراد وہ نجاست ہے جو پاؤں سے روندی گئی ہو، اور مطلب یہ ہے کہ اگر چلتے ہوئے پاؤں کو کوئی نجاست لگ جاتی تھی تو ہم اس سے وضو نہیں کرتے تھے، چنانچہ اسی پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر نجاست رطب ہو تو پھر پاؤں کا دھونا ضروری ہوگا،

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّيَمُّمِ؛

انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم أمرہ بالتیمم للوجہ والکفین، تیمم کے طریقہ میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی، دوسرے یہ کہ مسح یدین کہاں تک ہوگا؟

پہلے مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے پانچ مذاہب نقل کئے ہیں؛

① امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد اور جمہورؒ کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ کے لئے اور ایک یدین کے لئے،

② امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض اہلِ ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضربہ ہوگا جس سے وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

(۳) حضرت حسن بصریؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضربہ میں وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا،

(۴) محمد بن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک وجہ کے لئے، دوسری یدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے،

(۵) ابن بزبزہ کا مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو وجہ اور دو یدین کے لئے،

دوسرا اختلاف مقدار مسح یدین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں،

(۱) مرفقین تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد اور جمہور کا ہے،

(۲) صرف رسغین تک مسح واجب ہے، یہ امام احمدؒ، اسحٰق بن راہویہ، امام اوزاعیؒ اور اہل ظاہر کا مسلک ہے،

(۳) رسغین تک واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ ابن رشدؒ نے اسے امام مالکؒ کی ایک روایت قرار دیا ہے، اور علامہ زرقانیؒ نے اسے امام مالکؒ کا مسلک قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے،

(۴) علامہ ابن شہاب زہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم مناکب و آباط تک ہوگا،

دراصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جمہور اور امام احمدؒ و اسحٰقؒ کے درمیان ہے، جمہور کے نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے، اور امام احمدؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک ایک ضربہ ہے، اور یدین کا مسح رسغین تک ہے، ان کا استدلال دونوں مسئلوں میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف مسح الرسغین کا پتہ چلتا ہے، "انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہٗ بالتیمم للوجہ والکفین" اس میں ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق صرف رسغین تک ہوتا ہے حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث چونکہ اصح ما فی الباب ہے، اس لئے امام احمدؒ نے اُسے اختیار فرمایا،

اس کے مقابلہ میں جمہور کے مستدلات یہ ہیں،

(۱) سنن دار قطنی اور بیہقی میں ایک روایت اس طرح منقول ہے "حدّثنا محمد بن مخلد واسمٰعیل بن علی وعبد الباقی بن قانع قالوا حدّ ثنا ابراھیم بن اسحٰق الحربی حدّثنا عثمان بن محمد الانماطی ثنا حرمی بن عمارۃ عن عزرۃ بن ثابت

عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم قال التیمّم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین، رجالہ کلھم ثقات والصّواب موقوف (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۱) رقم الحدیث ۲۳ باب التیمم،

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی عثمان بن محمد ہے، جس کے بارے میں علامہ ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: "عثمان بن محمد متکلم فیہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ عثمان بن محمد ثقہ راوی ہیں، اور ابن الجوزیؒ کا اُن پر کلام کرنا درست نہیں، چنانچہ علاّمہ تقی الدین بن دقیق العیدؒ نے ابن الجوزیؒ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا "ما معناہ: انّ ھذا الکلام لا یقبل منہ لانہ لم یبین من تکلّم فیہ وقد روی عنہ ابوداؤد وابوبکر بن ابی عاصم وغیرھما وذکرہ ابن ابی حاتم فی کتابہ ولم یذکر فیہ جرحًا ولا تعدیلاً الخ (التعلیق المغنی علی الدارقطنی لابی الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی، ص ۱۸۱ و ۱۸۲)

دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا گیا ہے کہ یہی روایت امام دارقطنیؒ نے موقوفاً[لہ] بھی روایت کی ہے (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۲) محمد بن مخلد نا ابراھیم الحربی نا ابونعیم نا عزرۃ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر کے طریق سے اور امام دارقطنیؒ نے طریقِ مرفوع کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا "الصواب موقوف" لیکن یہ اعتراض بھی درست نہیں، کیونکہ اوّل تو ابونعیم اور عثمان بن محمد کی روایتوں کے متن میں بڑا اختلاف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں، دوسرے عثمان بن محمد اور ابونعیم دونوں ثقہ راوی ہیں، ان میں سے کسی کی بھی روایت کو شاذ نہیں کہہ سکتے، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، نیز عثمان بن محمد مثبتِ زیادت ہیں، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے، یہی وجہ ہے کہ طریقِ مرفوع کے بارے میں امام حاکمؒ نے فرمایا "صحیح الاسناد" حافظ ذہبیؒ نے بھی اس کی تحسین کی ہے، اور علاّمہ عینیؒ فرماتے ہیں "لا یلتفت الی قول من یمنع صحتہ"

(۲) جمہور کی دوسری دلیل مسندِ بزّار میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے

[لہ] طریقِ موقوف کے الفاظ یہ ہیں، "عن جابرؓ قال جاء رجل فقال اصابتنی جنابۃ وانی تمعکت فی التراب قال اضرب فضرب بیدہ فمسح وجہہ ثم ضرب بیدہ اخری فمسح بھما یدیہ الی المرفقین ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہیں " کنتُ فی القوم حین نزلت الرّخصۃ فامرنا فضربنا واحدۃ للوجہ ثمّ ضربۃ اخریٰ للیدین والمرفقین "، علامہ زیلعیؒ نے بھی اس کی تخریج کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہ حدیث الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (ص ۳۶ میں ذکر کی ہے۔ اور تلخیص (ص ۵۶) میں اس کو ذکر کرکے سکوت کیا ہے، حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۵۴) میں امام بزارؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث محمد بن اسحٰق کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگوں نے زہری سے روایت کی ہے، اور زہری کے علاوہ کئی لوگوں نے عبیداللہ سے روایت کی ہے، البتہ زہری کے سوا دوسرے حضرات نے عبیداللہ اور عمارؓ کے درمیان ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، بہرکیف یہ حدیث حسن اور قابلِ استدلال ہے،

(۳) جمہور کی تیسری دلیل حضرت ابوجہیم بن الحارث بن الصمۃ الانصاریؓ کی حدیث ہے، قال: اقبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نحو بئر جمل فلقیہ رجل فسلّم علیہ فلم یرد النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقبل علی الجدار فمسح بوجہہ ویدیہ ثم ردّ علیہ السلام " رواہ البخاری (ج ۱ ص ۴۸) فی باب التیمم فی الحضر اذا لم یجد الماء وخاف فوت الصلوٰۃ " اس روایت میں یدین کا لفظ مطلق آیا ہے، اور اس کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی، لیکن یہ حدیث امام بغویؒ نے شرح السنہ میں من طریق الشافعی عن ابراھیم بن یحییٰ کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: " قال مررتُ علی النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فسلّمت علیہ فلم یرد علیّ حتّیٰ قام الی جدار فحتہ بعصا کانت معہ ثم وضع یدیہ علی الجدار فمسح وجھہ وذراعیہ ثم ردّ علیّ " (مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۵۴ فی الفصل الاوّل من باب التیمم) اس حدیث میں ذراعین کا لفظ موجود ہے جو مرفقین کی تحدید پر دلالت کر رہا ہے،

بعض حضرات نے اُس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ابراہیم بن ابی یحییٰ کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے بہت سے متابعات موجود ہیں، امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ باب التیمم، ص ۱۷۶ و ص ۱۷۷) میں حضرت ابوجہیمؓ کے اس واقعہ کو بہت سے طرق سے روایت کیا ہے، ان میں سے متعدد طرق میں لفظ ذراعین آیا ہے، جو صراحۃً جمہور کی تائید کر رہا ہے، بہرحال دوسرے متابعات کی موجودگی میں یہ حدیث

قابلِ استدلال ہے،

④ جمہور کی چوتھی دلیل مستدرک حاکم (طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۱۷۹) اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۰) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین" اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث علی بن ظبیان سے مروی ہے اور ان کے سوا کسی نے اس کو مرفوعاً روایت نہیں کیا، اور علی بن ظبیان کو صرف امام حاکمؒ نے صدوق کہا ہے، (اور اُن کا تساہل مشہور ہے) جبکہ بیشتر محدثین نے اُن کی تضعیف کی ہے، ابن نمیرؒ فرماتے ہیں "یخطئ فی حدیثہ کلہ"، یحییٰ بن سعید اور امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں: "لیس بشیٔ" اور امام نسائیؒ اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں "متروک" امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں: "واہی الحدیث" امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: "یسقط الاحتجاج باخبارہ" اسی لئے امام دارقطنیؒ نے اسے موقوف علی ابن عمرؓ قرار دیا ہے، امام بیہقیؒ نے بھی اگرچہ اسے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے لیکن انہوں نے بھی طریقِ موقوف ہی کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علی بن ظبیان اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد نہیں بلکہ اس کے متابعات بھی موجود ہیں، چنانچہ اس کے سب سے بڑے متابع امام اعظم ابوحنیفہؒ ہیں، وہ بھی اسے اپنی مسند میں مرفوعاً اسی طریق سے نقل کرتے ہیں، "عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان تیمم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین (عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ص ۴۰) یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے، و عبد العزیز بن ابی رواد من رجال الاربعۃ واخرج عنہ البخاری تعلیقاً، اس کے علاوہ مسند بزارؒ میں سلیمان بن ابی داؤد الجزری کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے (کشف الاستار ص ۱۵۸ ج ۱) اور جزریؒ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن متابعت کے لئے کافی ہوسکتے ہیں،

امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ نے حضرت عمارؓ کی جس حدیثِ باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیحین میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے ناواقفیت کی بناء پر حالتِ جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی اور تمعک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپ نے فرمایا "انما کان یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح بھما وجھک" (مسلم: ج ۱ ص ۱۶۱) اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

اصل مقصد تیمم کے پورے طریقہ کی تعلیم دینا نہیں، بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدثِ صغریٰ میں ہے، اس کی نظیر ایک اور واقعہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع ملی تھی کہ حضرت ابن عمرؓ غسلِ جنابت میں بڑے تعمق سے کام لیتے ہیں، تو آپ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "ما ازید علی ان احثی علی رأسی ثلث حثیات" او کما قال علیہ السلام، اسی طرح ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲) باب فی الغسل من الجنابۃ کے تحت حضرت جبیر بن مطعمؓ کی روایت ہے " انہم ذکروا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل من الجنابۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انا فافیض علی رأسی ثلثاً واشار بیدیہ کلتیہما"، ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہو کہ غسلِ جنابت میں صرف سر کا دھونا کافی ہے باقی جسم کا دھونا ضروری نہیں، اسی طرح حضرت عمارؓ کی حدیث میں بھی یہ مطلب نہیں کہ ایک ضربہ یا مسح کفین کافی ہے بلکہ الفاظ مذکورہ سے طریقۂ معروف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس توجیہ کی تائید مسند بزار میں حضرت عمارؓ ہی کی روایت سے ہوتی ہے، "عن عمار کنت فی القوم حین نزلت الرخصۃ فی المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فامرنا فضربنا واحدۃ للوجہ ثم ضربۃ اخری للیدین الی المرفقین رواہ البزار وقال الحافظ فی الدرایۃ باسناد حسن" (آثار السنن ص ۴۰ باب التیمم)۔ اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت اس لئے راجح ہوگی کہ اس میں ایک ضابطۂ کلیہ بیان کیا گیا ہے،

امام زہریؒ نے تیمم کے مناکب و آباط تک مشروع ہونے پر حضرت عمارؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں نقل کی ہے، یعنی "تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والآباط"، جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ نزولِ حکمِ تیمم کی ابتداء میں یہ صحابۂ کرام کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، لہٰذا صریح اور صحیح روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا،

قال اسحٰق بن ابراھیم، اس سے مراد اسحٰق بن راہویہ ہیں، کیونکہ امام اسحٰق کے والد کا نام ابراہیم اور لقب "راہویہ" تھا، اور لقب کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ یہ مکہ مکرمہ کے راستہ میں پیدا ہوئے تھے، اس لئے بعض مروزی رفقاء نے ان کا لقب "راہویہ" رکھ دیا،

وقال "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما"، حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کا مطلب بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ تیمم کو سرقہ میں قطع یدین پر قیاس کر رہے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ آیتِ تیمم میں لفظ "ایدی" کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں اور اس کی نظیر میں آیتِ سرقہ کو پیش کرتے ہیں، لہٰذا یہ قیاس اللفظ علی اللفظ ہے،

جمہور نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کے معارضہ میں تیمم کو وضو پر قیاس کیا ہے، اور یہ قیاس المعنیٰ علی المعنیٰ ہے، اس قیاس کو اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے، لہٰذا یہ اشبہ ہے کہ وضو میں مرفقین کا ذکر کر کے تیمم کو بھی اس پر محمول کیا گیا ہو، نیز شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں حضرت ابن عباسؓ کے اس استدلال کا ایک اور جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ "ایدی" آیتِ تیمم اور آیتِ سرقہ دونوں میں مجمل ہے، اور اگر مجمل کی کوئی تفسیر نہ ہو تو اَحْوَط پر عمل کیا جاتا ہے، اور باب قطع میں رسغین کی تحدید اَحْوَط ہے، جبکہ بابِ تیمم میں مرفقین کی تحدید اَحْوَط ہے، واللہ اعلم بالصواب الیہ المرجع والمآب،

باب (بلا ترجمۃ)

بعض نسخوں میں اس باب کا عنوان یہ مذکور ہے: "بَابُ مَا جَاءَ فِی الرَّجُلِ یَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلٰی کُلِّ حَالٍ مَا لَمْ یَکُنْ جُنُبًا"،

عن علیؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال ما لم یکن جنبا"، یہ حدیث اس بات میں جمہور کی دلیل ہے کہ حالتِ جنابت میں قراءۃِ قرآن جائز نہیں، جبکہ امام بخاریؒ، ابن منذر اور امام طبریؒ سے یہ مروی ہے کہ حالتِ جنابت میں قراءۃ قرآن جائز ہے، اس کی تفصیل "باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لا یقرءان القرآن" میں گذر چکی ہے،

"ھذا حدیث علیؓ حدیث حسن صحیح"،

امام ترمذیؒ کے علاوہ حاکم، حافظ ذہبیؒ، ابن السکن اور بغویؒ وغیرہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس کی تضعیف منقول ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی عبداللہ بن سلمہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن قائلین تصحیح کا قول زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، اوّل تو اس لئے کہ عبداللہ بن سلمہ کی امام عجلیؒ اور یعقوب بن شیبہ نے توثیق کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۴۲) میں یعقوب بن شیبہ سے نقل کیا ہے کہ

عبداللہ بن سلمہ ثقہ ہیں، اور صحابہ کے بعد طبقۂ اُولیٰ کے فقہاءِ کوفہ میں سے ہیں، علاوہ ازیں مسندِ احمد میں اس حدیث کا ایک متابع موجود ہے، جس میں ابو الغریف عبیداللہ بن خلیفہ المرادی نے حضرت علیؓ سے ایک طویل حدیث میں نقل کیا ہے کہ "ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثم قرأ شیئاً من القرآن ثم قال ھذا لمن لیس بجنب فاما الجنب فلا ولا آیۃ"، (انظر ترتیب المسند ج ۲ ص ۱۲۱)۔ اور ابو الغریف بھی اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہیں، لیکن ابن حبانؒ نے ان کی توثیق کی ہے، اس لئے ان کی حدیث کا درجہ حسن سے کم نہیں، فیکفی للمتابعۃ،

ولا یقرأ فی المصحف الا وھو طاھر، "یہ جمہور کا مسلک ہے، البتہ امام مالکؒ اس سے اختلاف کرکے فرماتے ہیں کہ مسِ مصحف کے لئے طہارت شرط نہیں، جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کی صحیح مرفوع روایت سے ہے: "لایمس القرآن الا طاھر" اس حدیث کی تخریج امام ابن حبانؒ اور حاکم دونوں نے کی ہے[1]، نیز حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں یہی مضمون حضرت عثمانؓ، حضرت ثوبانؓ اور حکیم بن حزام سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے (نصب الرایہ باب الحیض، ص ۱۰۳، طبع المطبع العلوی ہند)

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیتِ قرآنی "لایمسہ الا المطھرون" سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ وہاں "مطھرون" سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ

دخل اعرابی فی المسجد، اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذوالخویصرہ تمیمی، بعض نے ذوالخویصرہ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے،

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھریقوا علیہ سجلا من ماء، اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعیؒ، امام مالکؒ وامام احمدؒ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفر اور یبس سے بھی زمین پاک ہوجاتی ہے، حنفیہ کی دلیل ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۵) میں "باب فی طھور الارض اذا یبست"

---

[1] واخرجہ عبدالرزاق ایضاً فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۴۱ و ۳۴۲) رقم ۱۳۲۸ فی باب مس المصحف والدراہم التی فیہا القرآن، ولفظہ: "لا یمس القرآن الا علی طہر" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "کنتُ ابیتُ فی المسجد فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنتُ فتیً شاباً عزباً وکانت الکلاب تبول وتُقبِل وتُدبِر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک" امام بیہقیؒ نے بھی یہ حدیث اپنی سنن کبریٰ (ص ۴۲۹ ج ۲) میں کتاب الصلوٰۃ کے تحت تخریج کی ہے، نیز یہی حدیث امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح (ص ۲۶ ج ۱) میں تعلیقاً بصیغۃ الجزم نقل کی ہے "قال کانت الکلاب تُقبل وتُدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک (کتاب الوضوء باب اذا شرب الکلب فی الاناء)۔ لیکن بخاری کی اس روایت میں "تبول" کا لفظ نہیں ہے، لیکن استدلال اس کے بغیر بھی تام ہو جاتا ہے، کیونکہ غیر شادی شدہ نوجوان ہونا بیان کرنے سے حضرت ابن عمرؓ کا منشاء یہی ہو سکتا ہے کہ وہاں احتلام بھی ہو جاتا ہوگا، نیز کتوں کے اس کثرت سے آنے جانے سے ظاہر یہی ہے کہ وہ پیشاب بھی کرتے ہوں گے، کما فی روایۃ ابی داؤد، اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابوجعفر محمد بن علی الباقر کا اثر موجود ہے کہ "قال ذکوٰۃ الارض یبسها"[1] اور مصنف ابن ابی شیبہ[2] ہی میں محمد بن الحنفیہ اور ابو قلابہ کا بھی اثر موجود ہے کہ "اذا جفّت الارض فقد ذکت" ابو قلابہ کا ایک اور اثر مصنف عبدالرزاق میں موجود ہے "جفوف الارض طهورها"[3] نیز بعض دوسرے صحابہ و تابعین سے بھی اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب آثار خلافِ قیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں ہیں،

حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریق تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریقِ تطہیر جائز نہیں،

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہٗ اتم واحکم

تم شرح ابواب الطهارۃ فللہ الحمد ولہ الشکر،

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

[2] ج ۱ ص ۵۰ من قال اذا کانت جافۃ فهو زکاتها ۱۲

[3] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابواب الصلوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اس بات پر تمام اہلِ سیر و حدیث متفق ہیں کہ صلواتِ خمسہ کی فرضیت لیلۃ الاسراء میں ہوئی البتہ لیلۃ الاسراء کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کونسے سن میں ہوئی، چنانچہ ۵ نبوی سے ۱۲ نبوی تک مختلف اقوال ہیں، جمہور ۵ نبوی کے قائل ہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ لیلۃ الاسراء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟ اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ صلواتِ خمسہ سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نمازِ تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورۂ مزمل کی آیات ہیں، یہ سورت مکۂ مکرمہ میں بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی، بعض حضرات نے جواب دیا کہ سورۂ مزمل میں نماز کا حکم مدنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی سورت کے آخر میں "وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ" آرہا ہے، اور قتال مدینہ طیبہ میں شروع ہوا، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ قتال کا ذکر اس سیاق میں آیا ہے، "عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ"، اس میں صراحۃً صیغۂ استقبال موجود ہے جو اس امر پر دال ہے کہ یہ حکم پہلے دیا جا رہا ہے، اور آیت کے نزول کے وقت قتال نہیں تھا، اس لئے اس سورۃ کو مکی ماننے میں کوئی حرج نہیں، لہٰذا امام شافعیؒ کا استدلال درست ہے، البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، عام مسلمانوں پر نہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ عام مسلمان بھی صلواتِ خمسہ سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے

یا نہیں، علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عشاء کی نمازیں لیلۃ الاسراء سے پہلے فرض ہو چکی تھیں، جس کی دلیل یہ آیتِ قرآنی ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ" یہ آیت اسراء سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے، اس کے بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ اسراء سے پہلے ہی فجر اور عشاء پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورۂ جنّ میں جنات کے جس سماع کا قرآن میں ذکر ہے وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے، لیکن یہ دونوں نمازیں آپؐ پر فرض تھیں یا آپؐ تطوعاً پڑھتے تھے اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلٰوةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اَمّنی جبرئیلؑ، یہ حدیث "حدیثِ امامتِ جبرئیلؑ" کہلاتی ہے، اور بابِ مواقیت میں اصل ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ مواقیت کی تعلیم زبانی طور سے دیدی جاتی لیکن حضرت جبرئیلؑ کے ذریعہ عملی تعلیم کو اختیار کیا گیا، کیونکہ وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہو گیا کہ مفضول کا امام بننا بھی جائز ہے، بالخصوص جبکہ ضرورت کی بناء پر ہو، یہاں بھی حضرت جبرئیلؑ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مفضول تھے، اور ایک ضرورت کی بناء پر حضورؐ کے امام بنے تھے، بعض شوافع نے اس سے اقتداء المفترض خلف المتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کو جب امامت کا حکم ہو گیا تو ان دو روز کی نمازیں اُن پر بھی فرض ہو گئیں اور وہ متنفل نہ رہے، بلکہ مفترض ہو گئے،

عند البیت، اس سے ان حضرات کی تردید ہو گئی جو امامتِ جبرئیلؑ کے واقعہ کو مدنی قرار دیتے ہیں، بابِ بیت اللہ کے نیچے دائیں جانب کے فرش پر آج بھی ایک سیاہ نشان بنا ہوا ہے، جس کے بارے میں مشہور ہی کہ امامتِ جبرئیلؑ کا واقعہ یہاں پر پیش آیا تھا،

فصلّی الظہر فی الاولیٰ منھما، امامتِ جبرئیلؑ کی بیشتر روایات اس پر متفق ہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کی امامت کی ابتداء ظہر سے ہوئی تھی، البتہ سننِ دارقطنی[1] میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء فجر سے ہوئی تھی لیکن

---

[1] ج ۱ ص ۲۵۹) باب امامۃ جبرئیل ۱۲

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس روایت کا مدار محبوب بن الجہم راوی پر ہے جو ضعیف ہیں لہٰذا یہ صحیح ہے کہ ابتداء ظہر سے ہی ہوئی، اور اس کی وجہ علماء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ دراصل یہ لیلۃ الاسراء سے اگلے دن کا واقعہ ہے اس دن کی فجر کی نماز آپ نے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بیت المقدس میں ادا فرمائی تھی، اسی لئے امامتِ جبرئیل کی ابتداء ظہر سے کی گئی،

حین کان الفیئ مثل الشراك، اس سے زوال کے متصل بعد کا وقت مراد ہے، کیونکہ اس وقت سایہ تسمہ کی طرح بہت چھوٹا ہوتا ہے، یعنی زوال کے فوراً بعد ظہر ادا کی، یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ مثلِ اوّل اور مثلین کا اعتبار سایۂ اصلی کو نکال کر ہوتا ہے، گویا کہ سایۂ اصلی مثل اوّل اور مثلین میں شمار نہیں ہوتا، چنانچہ حنفیہ کی کتب میں بے شمار جگہ اس کی تصریح موجود ہے، اس پر بعض غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سایۂ اصلی کے استثناء پر کتاب و سنّت میں کوئی دلیل نہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل مہمل ہے، اس لئے کہ اس استثناء پر کسی نقلی دلیل کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسے ہر انسان معمولی عقل سے سمجھ سکتا ہے، کیونکہ درحقیقت سایۂ اصلی وہ سایہ ہے جو عین استواءِ شمس کے وقت موجود ہوتا ہے، یہ سایہ مختلف ممالک اور علاقوں میں چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے، جو علاقے خطِ استواء کے بالکل نیچے ہیں اُن میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا، پھر جتنے ممالک خطِ استواء سے قریب تر ہیں اُن میں یہ سایہ چھوٹا ہوتا ہے، اور جوں جوں قطبین کی طرف بڑھتے چلے جائیں یہ سایہ بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ قطبین کے بعض مقامات ایسے ہیں جہاں عین استواءِ شمس کے وقت سایہ ایک مثل یا دو مثل ہوتا ہے، تو اگر سایۂ اصلی کے استثناء کا اعتبار نہ کیا جائے تو آپ کے نزدیک وہاں کبھی ظہر کا وقت آنا ہی نہ چاہئے، اور عین نصف النہار کے وقت عصر کا وقت ہونا چاہئے، اور اس کا غیر معقول ہونا ظاہر ہے،

اس کے علاوہ سایۂ اصلی کے استثناء پر ایک نقلی دلیل بھی موجود ہے، سنن نسائی[۱] میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ "ثم صلی العصر حین کان الفیئ قدر الشراك وظل الرجل" اس میں مثلِ اوّل کو قدر شراک کے بعد شمار کیا گیا ہے،

ثم صلی العصر حین کان کل شیٔ مثل ظلہ، ابتداء وقتِ ظہر میں سب کا اتفاق ہے

---

[۱] ج ۱ ص ۹۱ (طبع نور محمد) کتاب المواقیت، آخر وقت المغرب،

کہ وہ زوال کے فوراً بعد شروع ہوجاتا ہے، البتہ انتہاءِ وقتِ ظہر اور ابتداءِ وقتِ عصر میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک مثلِ اول پر ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے، اور عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مثلِ اوّل کے بعد چار رکعتوں کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہی، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے،

امام اعظم ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں، ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، اور صاحبینؒ نے اسے ہی اختیار کیا ہے، دوسری روایت امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت رہے اس کے بعد عصر ہوتی ہے، تیسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ مثلِ اوّل سے مثلِ ثانی تک کا وقت مہمل ہے، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ مثلِ اوّل سے مثلِ ثانی تک کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے معذورین اور مسافرین کے لئے اسی روایت کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے، تاہم امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت دوسری ہے، یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، جمہور اس کے خلاف حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں مثلِ اوّل کی تصریح ہے، امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایات پیش کی جاتی ہیں:۔

① ترمذیؔ[1] میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: اذا اشتد الحرّ فابردوا عن الصلوٰۃ فان شدّۃ الحرّ من فیح جھنم، وجہ استدلال یہ ہے کہ حجاز کی گرمی میں ابراد مثلِ اوّل پر نہیں ہوتا،

② ترمذیؔ[2] میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے "ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان فی سفر ومعہ بلال فاراد ان یقیم فقال ابرد ثم اراد ان یقیم فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم ابرد فی الظہر قال حتّٰی رأینا فیئ التلول ثم اقام فصلّی فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم ان شدّۃ الحرّ من فیح جھنم فابردوا عن الصلوٰۃ" یہی روایت صحیح بخاریؔ[3] میں بھی آئی ہے، اس میں "حتّٰی ساوی الظل التلول" کے الفاظ آئے ہیں

---

[1] ج ۱، ابواب الصلوٰۃ باب ماجاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحرّ ۱۲

[2] باب ماجاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحرّ، ۱۲

[3] ج ۱ کتاب الاذان باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ الخ ص ۸۷ و ۸۸، ۱۲

جس کے معنی ہیں ٹیلوں کا سایہ ان کے مساوی ہوگیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے نمازِ ظہر ایسے وقت پڑھی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا، اور عرب کے ٹیلے عموماً منبسط ہوتے ہیں، اس لئے ان کا سایہ بہت دیر میں ظاہر ہوتا ہے، اوران کا سایہ ایک مثل اس وقت ہوتا ہے جبکہ دوسری چیزوں کا سایہ ایک مثل سے کافی زائد ہو چکا ہو۔

صحیح بخاری (۱) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے "أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما بقاء كم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلوٰة العصر إلى غروب الشمس أوتي أهل التوراة التوراة، فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلوٰة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين فقال أهل الكتابين أي ربنا أعطيت هؤلآء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطاً قيراطاً ونحن كنّا أكثر عملاً، قال الله عز وجل هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا لا قال وهو فضلي أوتيه من أشاء" اسی مفہوم کی روایت امام محمدؒ نے بھی مؤطا میں باب التفسیر میں ذکر کی ہے۔ (۲)

اس حدیث میں عصر و مغرب کے درمیانی وقت کو ظہر اور عصر کے درمیانی وقت کے مقابلہ میں کم قرار دیا گیا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کو مثلین پر مانا جائے، اگر مثل اول پر مانا جائے تو مابعد العصر کی مدت مابعد الظہر سے بڑھ جاتی ہے۔

مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی یہی تین مرفوع حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ "صل الظهر اذا كان ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثليك" (موطاء امام مالکؒ، باب وقوف الصلوٰة) اس اثر کو غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں کہا جا سکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیثِ جبرئیلؑ میں صراحۃً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیثیں حدیثِ جبرئیلؑ کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، اسی بناء پر بعض حنفیہ نے مثلِ اول والی روایت کو لیا ہے، كما في الدر المختار، اور بعض نے وقتِ مہمل کو ترجیح دی ہے۔

---

(۱) ج ۱ ص ۷۹ كتاب مواقيت الصلوٰة باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب.

(۲) مؤطا امام محمدؒ کی اخری روایت ۱۲۰۵۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے کہ مابین المثلین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اور معذورین ومسافرین کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں،

وصلّی العشاء حین غاب الشفق، انتہاءِ وقتِ مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں، اس کی دلیل انھوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبرئیلؑ نے دونوں دن غروبِ آفتاب کے فوراً بعد نماز پڑھی، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشا، تعجیلِ مغرب کا اہتمام ظاہر کرنا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبرئیلؑ نے مواقیت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقاتِ مستحبہ کی تحدید بھی کی ہے، لیکن امام شافعیؒ کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ انتہاءِ وقتِ مغرب غروبِ شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداءِ عشاء ہے، اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعیین میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ شفق سے مراد شفقِ احمر لیتے ہیں، یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابنِ عباسؓ، عبادہ بن الصامتؓ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا ہے، اور شداد بن اوس بھی اسی کے قائل ہیں،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفقِ ابیض مراد ہے، یہی قول صحابہؓ میں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے اور بعد کے فقہاء میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، ابو ثورؒ، اور ایک روایت کے مطابق امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماءِ لغت کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق صرف حمرۃ پر ہوتا ہے یا بیاض پر بھی، خلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ "الشفق ھو الحمرۃ" چنانچہ ان کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرۃ مراد لی ہے،

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبرّد، فرّاء اور ثعلبؒ کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرۃ اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہٰذا غیبوبت شفق اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید اگلے باب[1] میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں فرمایا

---

[1] باب منہ (بلا ترجمہ)

"ان اول وقت العشاء الآخرة حين يغيب الافق" یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہو جائے، اور ابوداؤد[1] کی ایک روایت میں مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: "حين يسود الافق" اور ظاہر ہے کہ بیاض کی موجودگی میں سواد افق متحقق نہ ہوگا، اور اس سے زیادہ صریح روایت طبرانی نے معجم اوسط میں سند حسن کے ساتھ حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے، "ثم أذن للعشاء حين ذهب[2] بياض النهار وهو الشفق"۔

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شفقِ ابیض کا غروب بعض اوقات ثلثِ لیل سے بھی متجاوز ہو جاتا ہے، چنانچہ خلیل بن احمدؒ کا قول ہے کہ میں نے ایک رات شفقِ ابیض کا مشاہدہ کیا تو وہ آدھی رات کے بعد غروب ہوئی،

اس کا جواب یہ ہے کہ جو سفیدی خلیل بن احمد نے دیکھی وہ کوئی خارجی روشنی تھی سورج کی روشنی نہ تھی، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ سورج کے پندرہ درجے نیچے افق چلے جانے کے بعد اس کی کوئی روشنی افق پر نہیں رہتی، البتہ بعض اوقات دوسرے عوامل کی وجہ سے آسمان پر سفیدی نظر آجاتی ہے، بقائے وقتِ مغرب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا شفق کے باب میں دلائل کے لحاظ سے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مثلین کے مسلک کے مقابلہ میں قوی تر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی امام ابوحنیفہؒ کی کئی روایات ہیں، اور بعض روایات میں جمہور کے قول کی طرف بھی رجوع ثابت ہے، صدر الشریعۃ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں بھی وہی قول اختیار کیا ہے کہ ما بین الشفقین کا وقت معذورین اور مسافرین کے لئے مشترک بین المغرب والعشاء ہے،

ثم صلى العصر حين كان ظل شيء مثليه، اس سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ اور امام اصطخریؒ یہ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرارِ شمس پر ختم ہو جاتا ہے، ان کا دوسرا استدلال اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، کہ "وإن آخر وقتها حين تصفر الشمس"۔ اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروبِ شمس تک باقی رہتا ہے،

---

[1] ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب المواقیت، ص ۵۷ فی حدیث ابی مسعود الانصاری، ۱۲

[2] کما فی مجمع الزوائد (ص ۳۰۴ ج ۱) باب بیان الوقت عن جابر بن عبد اللہ وقال الہیثمی اسنادہ حسن، ۱۲

اور حضرت جبرئیلؑ نے دوسرے دن کی نماز اصفرارِ شمس سے پہلے اس لئے پڑھی کہ اس کے بعد وقتِ مکروہ شروع ہوجاتا ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں آخر وقت سے مراد آخر وقتِ مستحب ہے،

ثم صلی العشاء الآخرة حین ذھب ثلث اللیل، اس حدیث کی بنا پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقتِ عشاء ثلثِ لیل پر ختم ہوجاتا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہی اور اس کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جس میں آپؐ نے فرمایا، "وان آخر وقتھا حین ینتصف اللیل" حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ثلثِ لیل تک مستحب ہی، اور نصفِ لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی انتہاء طلوعِ فجر پر ہوتی ہے حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعۂ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپؐ سے ثلثِ لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاویؒ نے یہ سب روایات نقل کی ہیں مثلاً حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ "اخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ ذات لیلۃ الی شطر اللیل ثم انصرف فاقبل علینا بوجھہ بعد ما صلی بنا فقال قد صلی الناس ورقدوا ولم تزالوا فی صلوٰۃ ما انتظرتموھا"[1]، اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: اعتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ حتی ذھب عامۃ اللیل وحتی نام اھل المسجد ثم خرج فصلی[2]" شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایات قابلِ استدلال ہیں، اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مدنظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ عشاء فجر تک باقی رہتا ہے، اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً "عن نافع بن جبیر قال کتب عمر الی ابی موسیٰ وصل العشاء ای اللیل شئت ولا تغفلھا[3]" اسی طرح عبید بن جریج سے مروی ہے: "انہ قال لابی ھریرۃ ما افراط صلوٰۃ العشاء قال طلوع الفجر[4]" حنفیہ کے نزدیک شافعیہ کی مستدل حضرت ابوہریرہؓ

---

[1] باب مواقیت الصلوٰۃ فی شرح معانی الآثار،

[2] شرح معانی الآثار باب مواقیت الصلوٰۃ،

[3] شرح معانی الآثار باب مواقیت الصلوٰۃ، ومثلہ فی مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۳۱۹ و ۳۲۰، ۱۲،

[4] شرح معانی الآثار باب مواقیت الصلوٰۃ،

کی حدیث بیانِ جواز کے لئے ہے،

هذا وقت الانبياء من قبلك ، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صلواتِ خمسہ پچھلی کسی بھی امت پر فرض نہ تھیں، پھر ان اوقاتِ خمسہ کو انبیاء سابقین کی طرف منسوب کرنے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب علامہ ابن عربیؒ نے تو یہ دیا ہے کہ یہ تشبیہ صرف وقت کے محدود ہونے میں ہے، یعنی آپ کے لئے اوقات اسی طرح محدود کئے گئے ہیں، جس طرح کہ پچھلے انبیاء کرام کے لئے محدود کئے گئے تھے، اور ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے، کہ اگرچہ صلواتِ خمسہ اُن پر فرض نہیں تھیں، لیکن ممکن ہو کہ انبیاء علیہم السلام ان اوقات میں تطوّعاً نماز پڑھتے ہوں، لیکن بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ صلواتِ خمسہ پوری کی پوری کسی پچھلی شریعت میں اور کسی ایک پیغمبر پر فرض نہ تھیں، لیکن ان میں سے مختلف نمازیں مختلف انبیاء کرام پر فرض رہی ہیں، چنانچہ طحاویؒ میں ایک روایت ہو کہ جس وقت حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ قبول کی گئی، اس وقت فجر کا وقت تھا، اس وقت حضرت آدمؑ نے شکر کے طور پر دو رکعات ادا فرمائیں، یہ نمازِ فجر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت اسحٰق علیہ السلام کے فدیہ میں دُنبہ نازل ہوا، وہ ظہر کا وقت تھا، اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار رکعات ادا فرمائیں، یہ نمازِ ظہر کی اصل ہے، اور جس وقت حضرت عزیرؑ دوبارہ زندہ کئے گئے وہ وقتِ عصر تھا، اس وقت انھوں نے چار رکعات ادا کیں، یہ عصر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت داؤدؑ کی توبہ قبول ہوئی وہ مغرب کا وقت تھا، انھوں نے بھی شکرانہ کی تین رکعتیں پڑھیں، یہ مغرب کی نماز کی اصل ہوئی، اور نمازِ عشاء امتِ محمدیہ کے سوا کسی اور امت نے نہیں پڑھی، کما فی حدیث ابی داؤدؓ "اعتموا بھذہ الصلٰوۃ فانھم قد فضلتم بھا علی سائر الامم ولم تصلھا امۃ قبلکم"، اس کے علاوہ یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ بعض انبیاءؑ پر کم از کم چار نمازیں اوقات کی اسی تفصیل کے ساتھ فرض رہی ہوں،

والوقت فیما بین ھذین الوقتین ،، یہ جملہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے کسی بھی فقیہ کے نزدیک معمول بہ نہیں ہے، لہٰذا تمام فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہو کہ "الوقت المستحب فیما بین ھذین الوقتین"

[1] ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶ ، باب الصلوٰۃ الوسطیٰ ای الصلوات، [2] اختلف الصحابۃ ومن بعدھم فی تعیین الذبیح ہل ہو اسمٰعیل او اسحٰق ومیل امام الطحاوی کو تہما ذبیحین کلیھما والجمہور علی ترجیح القول بانہ اسمٰعیل وسیاق سورۃ الصافات یؤیدہ تائیداً ۱۲ از الملتقط من معارف السنن بغوی، تفسیر (۴) ص ۲۶

[3] ابوداؤد ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب وقت العشاء الآخرۃ فی حدیث معاذ بن جبلؓ ص ۶۰ و ص ۶۱ ، ۱۲

بَابٌ مِّنْهُ

وان وقت العصر حين يدخل وقتها، یہاں موضوع اور محمول کے اتحاد کا شبہ نہ کیا جائے، کیونکہ وقتِ عصر ایک معروف چیز تھی اور ایسے مواقع پر حمل الشیٔ علیٰ نفسہٖ جائز ہوتا ہے، جیسے سہ "انا ابو النجم وشعری وشعری" نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ عصر حضراتِ صحابہؓ میں کوئی مشتبہ چیز نہ تھی، بلکہ اسے ہر کس وناکس جانتا تھا،

وحدیث محمد بن فضیل خطاء، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا خطاء ہے، اور موقوف علیٰ مجاہد ہونا صحیح ہے، امام بخاریؒ نے محمد بن فضیل کی طرف خطاء کی نسبت کی ہے، لیکن دوسرے حضرات نے امام بخاریؒ کے اس اعتراض کی تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ محمد بن فضیل باتفاق ثقہ راوی ہیں، صحیحین کے رجال میں شامل ہیں، اس لئے محض اس بناء پر ان کی طرف خطاء کی نسبت درست نہیں ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا ہے، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اعمشؒ نے یہ حدیث مجاہد سے موقوفاً سنی ہو، اور ابو صالح سے بواسطہ ابو ہریرہؓ مرفوعًا، درحقیقت رفع ایک قسم کی زیادتی ہے، اور ثقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے،

والشمس آخر وقتها فوق ما كانت، اس جملہ کو دو طرح پڑھا جا سکتا ہے، ایک "والشمس اٰخّر وقتها فوق ما كانت" اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے سورج کے وقت کو پہلے دن کے مقابلہ میں زیادہ مؤخر فرمایا، اور دوسرے اس طرح بھی پڑھا جا سکتا ہے "والشمس آخرَ وقتها" یعنی "والشمس فی آخر وقتها" اس صورت میں "آخر" منصوب بنزع الخافض ہوگا

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّغْلِيسِ بِالْفَجْرِ

یہاں سے نماز کے اوقاتِ مستحبّہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، مواقیتِ مستحبہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل افضل ہے سوائے عشاء کے، اور حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے سوائے مغرب کے،

کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یصلی الصبح فینصرف النساء متلففات، بعض روایتوں[1] میں یہاں متلفّعات آیا ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں، یعنی چادر اوڑھنا

---

[1] کما فی روایۃ البخاری (ج ۱ ص ۸۲) باب وقت الفجر ۱۲

تلفف لفافہ سے نکلا ہے اور تلفع لفاع سے، دونوں کے معنی چادر کے ہیں، البتہ بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا کہ لفافہ اس چادر کو کہتے ہیں جس سے کہ سر ڈھک جائے، اور لفاع اس کو کہتے ہیں جس سے سر نہ ڈھکے،

بمروطهن، یہ مرط کی جمع ہے، اس کے معنی بھی چادر کے ہیں،

مایعرفن من الغلس، غلس کے لغوی معنی ظلمۃ اللیل کے ہیں، اور اس کا اطلاق اس اندھیرے پر بھی ہوتا ہے جو طلوعِ فجر کے بعد کچھ دیر تک چھایا رہتا ہے، یہاں وہی اندھیرا مراد ہے،

اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ یہ فرماتے ہیں کہ فجر میں تغلیس افضل ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے، اسی روایت کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا ہے،

حدیثِ باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ "من الغلس" حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول "مایعرفن" پر ختم ہو گیا، اور ان کا منشا یہ تھا کہ عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی آتی تھیں اس لئے انھیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا، اس لئے اس نے "من الغلس" کا لفظ بڑھا دیا، گویا یہ ادراج من الراوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ (ص ۴۹) میں "باب وقت صلوٰۃ الفجر" کے تحت بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ :-

"حدثنا ابوبکر بن ابی شیبۃ قال حدثنا سفیان بن عیینہ عن الزھری عن عن عروۃ عن عائشۃؓ قالت کنا نساء المؤمنات یصلّین مع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح ثم یرجعن الیٰ اھلھن فلا یعرفھن احد" تعنی من الغلس"، اس میں لفظ "تعنی" صاف بتلا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، نیز بعض ائمہ مثلاً امام طحاویؒ نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "عن عائشۃ قالت کن نساء من المؤمنات یصلّین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح متلفعات بمروطھن ثم یرجعن الیٰ اھلھن ومایعرفھن احد"[1]، اس میں لفظ

[1] شرح معانی الآثار باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر ای وقت ہو، ۱۲

"من الغلس" بالکل نہیں ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ لفظ مدرج من الراوی ہے، جو حجت نہیں، اور اگر بفرضِ محال صرف عدمِ معرفت سے استدلال کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدمِ معرفت چادروں کی وجہ سے تھی نہ کہ اندھیرے کی وجہ سے، اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اصل حدیث میں "من الغلس" موجود ہے تب بھی اس سے استدلالِ تام نہیں ہوتا، کیونکہ اس صورت میں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دراصل اُس زمانے میں مسجدِ نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں، اس لئے اسفار کے بعد بھی وہاں پر اندھیرا رہتا تھا جس کی وجہ سے عورتیں پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال اُن تمام روایات سے ہے جن میں "الصلوٰۃ لاول وقتھا"[1] کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے اسی طرح اُن روایات سے بھی اُن کا استدلال ہے جن روایات میں مسارعت الی الخیرات کی فضیلت بیان کی گئی ہے حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مسارعت اور اولِ وقت سے مراد اولِ وقتِ مستحب ہے، چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔

شوافع کا تیسرا استدلال ابو داؤد اور طحاوی میں حضرت ابو مسعود انصاری کی روایت سے ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الغداۃ فغلس بھا ثم صلاھا فاسفر ثم لم یعد الی الاسفار حتی قبضہ اللہ عز وجل" یہ طحاوی[2] کے الفاظ ہیں، اور ابو داؤد[3] کے الفاظ یہ ہیں، "وصلی الصبح مرۃ بغلس ثم صلی مرۃ اخری فاسفر بھا ثم کانت صلوٰتہ بعد ذلک التغلیس حتی مات لم یعد الی ان یسفر"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، اور اس کے مواقیت والے حصّے کو خود امام ابو داؤدؒ نے معلول قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کو امام زہریؒ سے اسامہ بن زید کے علاوہ معمرؒ، امام مالکؒ، سفیان بن عیینہ، شعیب بن ابی حمزہ، لیث بن سعد اور دوسرے حفّاظ نے بھی روایت کیا ہے، لیکن ان میں سے سوائے اسامہ بن زید لیثی کے کسی نے بھی مواقیت والا حصّہ روایت نہیں کیا[4]، یہ صرف اسامہ بن زید لیثی کا تفرد ہے،

---

[1] اخرجہ الترمذی فی باب ماجاء فی الوقت الاول من الفضل و ابو داؤد فی باب المحافظۃ علی وقت الصلوات،

[2] شرح معانی الآثار فی اول باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر ای وقت ہو،

[3] ابو داؤد، ج اص ۷۰ باب المواقیت، [4] قال ابن خزیمۃ "ہذہ الزیادۃ لم یقلہا احد غیر اسامۃ بن زید (صحیح ابن خزیمۃ ۱: ۱۸۱ رقم ۳۵۲ باب کراہۃ تسمیۃ صلوٰۃ العشاء عتمۃ) و راجع فتح الباری ۲: ۵ کتاب مواقیت الصلوٰۃ،

لہٰذا ان کی یہ روایت، دوسرے ائمہ کی روایات کے مقابلہ میں معلول ہے، کیونکہ اسامہ بن زید کو ثقہ بھی مان لیا جائے تب بھی دوسرے رواۃ اُن سے زیادہ اوثق ہیں، اس کے علاوہ اسی حدیث میں ظہر کی نماز کے بارے میں یہ وارد ہے "ربما اخرہا (الظہر) اذا اشتد الحر[۱]"، حالانکہ امام شافعیؒ اسے تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا حنفیہ کے صریح اور صحیح مستدلات کے مقابلہ میں یہ روایت حجت نہیں ہو سکتی،

شوافع کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ غلس میں نماز پڑھا کرتے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ شافعیہ کا استدلال اس وقت تام ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حضرات غلس میں شروع کرکے غلس ہی میں ختم کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں، بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ[۲] میں روایت ہے: "عن انس ان ابا بکر قرأ فی صلوٰۃ الصبح بالبقرۃ فقال لہ عمر حین فرغ کربت الشمس ان تطلع قال لو طلعت لم تجدنا غافلین"،

اس کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

(۱) اگلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی مرفوع روایت آرہی ہے، جسے تمام اصحابِ صحاح نے نقل کیا ہے، یہ روایت اصح مافی الباب ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے، اور وہ یہ ہے "اَسفِرُوا بالفجر فانّہ اعظم للاجر"، شافعیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں اسفار سے مراد وضوحِ فجر ہے، لیکن یہ تاویل اوّل تو خلافِ ظاہر ہے، دوسرے اس حدیث کے بعض طرق اس تاویل کی نفی کرتے ہیں، کیونکہ نسائی[۳] میں سند صحیح کے ساتھ اس حدیث کے یہ الفاظ مروی ہیں: "ما اسفرتم بالصبح فانہ اعظم بالاجر"، اور حافظ ابن حجرؒ کی "المطالب العالیہ"[۴] میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اصبحوا بصلوٰۃ الفجر فانکم کلما اصبحتم بہا کان اعظم للاجر"، اور ابن حبان[۵]

---

[۱] ابوداؤد، ج ۱ ص ۵۷ باب المواقیت، ۱۲

[۲] ج ۱ مایقرأ فی صلوٰۃ الفجر، ص ۳۵۳، ۱۲

[۳] نسائی، ج ۱ باب الاسفار، [۴] المطالب العالیہ ۱: ۷۴، رقم ۲۵۸، ۱۲

[۵] موارد الظمآن، ص ۸۹ رقم ۲۶۳، ۱۲

نے اسے اس طرح روایت کیا ہے: "اصبحوا بالصبح فانکم کلما اصبحتم بالصبح کان اعظم لاجورکم" ان کا مطلب یہ ہی کہ جتنا زیادہ اسفار کروگے اتنا ہی اجر زیادہ ہوگا، حالانکہ فجر کا وضوح جب ایک مرتبہ ہوجائے تو اس کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا،

(۲) صحیح بخاری[لہ] میں حضرت ابو برزہ اسلمیؓ کی ایک طویل روایت ہی، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں: "وکان ینفتل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ" واضح رہے کہ مسجد نبویؐ کی دیواریں چھوٹی تھیں اور چھت نیچی تھی، لہٰذا اس کے اندر اپنے ہمنشین کو پہچاننا اسی وقت ممکن تھا جب باہر اسفار ہوچکا ہو،

(۳) معجمِ طبرانی، کامل ابن عدیؒ، مصنف عبدالرزاق، مستدرک حاکم وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: "نوّر[لٰہ] بصلوٰۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلھم من الاسفار"، اسی[لٰہ] قسم کی حدیث حافظ ابن حجرؒ نے بھی تلخیص الجبیر (۱: ۱۸۳) میں نقل کی ہے، اور اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، البتہ یہ فرمایا کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں وہ فرماتی ہیں:- "ماصلّی[ٰلٰہ] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ لوقتھا الآخر حتی قبضہ اللہ"

لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں کہ اوّل تو یہ حدیث ضعیف ہے، اور اگر اس کا کوئی طریق درست ہو تب بھی اس میں حضرت عائشہؓ کا مقصد آپؐ کی عام عادت بیان کرنا ہے، کہ آپؐ نماز کے بالکل انتہائی وقت میں نماز نہیں پڑھتے تھے اور اسفار بالکل آخری وقت نہیں ہوتا،

(۴) شیخینؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی تخریج کی ہے، جسے ابو داؤدؒ

لہ (ج ۱ ص ۷۷) کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب وقت العصر، ۱۰

لٰہ [illegible] الہیثمی فی الزوائد (۱: ۳۱۶) فی باب وقت صلوٰۃ الصبح عن الطبرانی فی الکبیر واخرجہ ایضا الطیالسی (تعلیق المطالب العالیۃ ۱: ۷۴)

لٰہ [illegible] رافع عند الطبرانی فی الکبیر ایضا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول نوّروا بالصبح بقدر ما یبصر القوم مواقع نبلھم (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۱۶ باب وقت صلوٰۃ الصبح)، از مرتّب،

ٰلٰہ دارقطنی، ج ۱ ص ۲۴۹ باب النہی عن الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر وبعد صلوٰۃ العصر،

نے بھی ذکر کیا ہے، جس میں حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں "ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّٰی صلوٰۃ الّا لوقتہا الّا بجمع (ای المزدلفۃ) فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلّٰی صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتہا"[1] یہاں "قبل وقتہا" سے مراد باتفاق "قبل وقتہا المعتاد" ہے، اور یہ ثابت ہے کہ مزدلفہ کی صبح کو آپؐ نے نمازِ فجر غلس میں ادا کی تھی، حضرت ابن مسعودؓ اس کو وقتِ معتاد سے پہلے قرار دے رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ کی عام عادت اسفار میں نماز پڑھنے کی تھی،

⑤ امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ شیٔ ما اجتمعوا علی التنویر"[2]،

حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ اُن کے مستدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع کے مستدلات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قولی حدیث راجح ہوتی ہے،

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اسفار اور تغلیس کے باب میں تعارضِ حدیث کے رفع کا ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ اسفار افضل ہے، چنانچہ آپؐ نے اپنی قولی روایت میں جو حضرت رافعؓ سے مروی ہے، اس کا حکم دیا ہے، لیکن عملاً آپ نے غلس میں بھی بکثرت نماز پڑھی ہے، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تقریباً تمام صحابہ نمازِ تہجّد کے عادی تھے، اور جہاں متہجّدین کی اتنی کثرت ہو وہاں اُن کی سہولت کی خاطر تغلیس ہی بہتر ہوتی ہے، جیساکہ خود حنفیہ کے نزدیک رمضان میں تغلیس بہتر ہے، (اس لئے کہ اگر غلس میں جماعت کا اجتماع ہوجاتے یا غلس کی صورت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ رہتی ہو، اس وقت احناف بھی تغلیس کی فضیلت کے قائل ہیں) لہٰذا آپؐ کا عمل اس خصوصی عمل (صلوٰۃ تہجّد) کی بناء پر زیادہ تر تغلیس رہا، لیکن جہاں پر یہ وجہ موجود نہ ہو وہاں پر اصل حکمِ اسفار لوٹ آئے گا

---

[1] لفظہ لابی داؤد، ج ۱ ص ۲۶۷، کتاب المناسک باب الصلوٰۃ بجمع، ۱۲

[2] شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوٰۃ فی آخر باب الوقت الذی یصلّی فیہ الفجر ای وقت ہو، ورواہ ایضاً ابن ابی شیبہ فی مصنّفہ، ج ۱ ص ۳۲۲، کتاب الصلوات من کان ینور بہا ویسفر ولا یری بہ بأساً،

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّعْجِيْلِ بِالظُّهْرِ

کان أشدّ تعجیلاً بالظھر، اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعیؒ استحباب تعجیلِ ظہر کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہؒ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیثِ باب اور تعجیل کی دوسری احادیث سردی کے موسم پر محمول ہیں، حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:۔

(۱) اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جو صحیحین میں بھی آئی ہے: اذا اشتدّ الحرّ فابردوا عن الصّلوٰۃ فانّ شدّۃ الحرّ من فیح جہنم[۱]،

(۲) صحیح بخاری[۲] میں حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے؛ "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتدّ البرد بکر بالصلوٰۃ واذا اشتدّ الحرّ ابرد بالصّلوٰۃ[۳]، یہ روایت صحیح اور صریح ہے، اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہی، امام بخاریؒ نے اس مفہوم کی متعدّد روایات اپنی صحیح میں نقل کی ہیں[۴]، امام شافعیؒ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے مسجد میں آتے ہوں، اُن کی رعایت سے نماز کو مؤخر کرنا بہتر ہے، لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے، اور دلیل میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے، کہ آپؐ نے سفر کی حالت میں حضرت بلالؓ کو بار بار ابراد کا حکم دیا، حالانکہ سفر میں تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا،

قولہ ولم یر یحیٰی بحدیثہ بأسًا، محشّی نے یحیٰی کے نیچے ابن معین لکھا ہوا ہے،

---

[۱] بخاری شریف ج ۱ ص ۷۶، کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب الابراد بالظہر فی شدّۃ الحرّ کے تحت یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہی، از مرتب،

[۲] بخاری، ج ۱ ص ۱۲۴ کتاب الجمعۃ باب اذا اشتدّ الحرّ یوم الجمعۃ، ۱۲

[۳] بخاری میں آگے یہ الفاظ بھی مروی ہیں "یعنی الجمعۃ" لیکن اسی مقام پر یونس بن بکیر کا قول بھی مروی ہی" اخبرنا ابوخلدۃ وقال بالصلوٰۃ ولم یذکر الجمعۃ" (مرتب عفی عنہ

[۴] نیز نسائی، ج ۱ کتاب المواقیت باب تعجیل الظہر فی البرد کے تحت حضرت انسؓ سے مروی ہی" قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحرّ ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجّل" از مرتب،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے، درحقیقت یہاں یحییٰ سے مراد یحییٰ ابن سعید القطان ہیں، اس لئے کہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں نقل کیا ہے کہ یحییٰ ابن معین حکیم بن جبیر کو "لیس بشیٔ" کہا کرتے تھے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الحَرِّ

فانّ شدّۃ الحرّ من فیح جہنّم، اس پر مشہور اشکال ہے کہ گرمی اور سردی کا سبب تو سورج کا قرب و بُعد ہوتا ہے، پھر فیحِ جہنم یعنی جہنم کی لپٹ کو اس کا کیسے سبب کہا گیا؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک تو یہ کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے، بلکہ ایک ہی چیز کے کئی سبب ہو سکتے ہیں، چنانچہ گرمی کے بھی اسباب مختلف ہوتے ہیں، سورج کے قرب و بُعد کے علاوہ سطحِ سمندر سے بلندی، زمین کی سختی و نرمی اور ہوا کے رُخ کے اعتبار سے موسموں میں تغیّر ہوتا رہتا ہے، ورنہ اگر صرف سورج کا قرب گرمی کا سبب ہوتا تو بستی اور کوئٹہ کے موسموں میں اتنا فرق نہ ہوتا، جبکہ دونوں قریب قریب ہیں، اور دونوں کا عرض البلد بھی ایک ہے، تو جہاں گرمی کے اور بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں وہاں جہنّم کی لپٹ بھی اس کا سبب ہو تو کچھ بعید نہیں ہے:

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صرف سورج ہی کو حرارت کا سبب مانا جائے تو سورج میں حرارت کا سبب...... فیحِ جہنم کو کہا جا سکتا ہے، اس طرح فیحِ جہنّم حرارت دنیا کا سبب السبب ہو گی، گویا سورج دنیا میں حرارت کا سببِ قریب ہے اور جہنم سببِ بعید، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا میں گرمی کا سبب بھی جہنّم ہے، یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ "من فیح جہنّم" میں "مِن" کو سببیہ قرار دیا جائے، لیکن بعض لوگوں نے اس "مِن" کو تشبیہیہ قرار دیا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ شدّتِ حرّ فیحِ جہنم کے مشابہ ہے، یہ بات حدیثِ باب کے لحاظ سے زیادہ قرینِ قیاس ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی سوال و جواب کی ضرورت نہیں رہتی، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْعَصْرِ

والشمس فی حجرتھا لم یظھر الفیٔ من حجرتھا، لم یظھر، ظھر سے نکلا ہے

باب فتح سے، اس کے معنی ہیں پشت پر چڑھ جانا، مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ رضہ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی، اس حدیث کو شافعیہ استحباب تعجیل عصر کی تائید میں پیش کرتے ہیں، لیکن اگر اس پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال تام نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ "حجرہ" اصل میں بناء غیر مسقف کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بناء مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی یعنی بناء مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت عائشہ رضہ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور حضرت عائشہ رضہ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت اندر آسکتی ہے جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو، لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعجیل کی، اور اگر اس سے بناء غیر مسقف مراد لی جائے جیسا کہ علامہ سمہودیؒ نے "وفاء الوفا باخبار دار المصطفیٰ" میں فرمایا کہ اس حدیث میں حجرہ سے مراد بناء غیر مسقف ہے، اس صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف سے ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا، اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جا سکتا،

تاخیر عصر کے استحباب پر حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "قالت. کان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد تعجيلاً للظهر منكم وانتم اشد تعجيلاً للعصر منه" دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت رافع بن خدیج رضہ کی روایت ہے جس سے تاخیر عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر بتاخير صلوٰة العصر[1]" لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے: "لا يصح" لیکن ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ وہ اس روایت کے راوی عبد الواحد کو

---

[1] مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۰۷، باب وقت صلوٰۃ العصر قال الہیثمیؒ رواہ الطبرانی فی الکبیر، واحمد بنحوہ وفیہ قصۃ ولم یسم تابعیہ وقد سماہ الطبرانی عبد اللہ بن رافع وفیہ عبد الواحد بن نافع الکلاعی ذکرہ ابن حبان فی الثقات وذکرہ فی الضعفاء، واللہ اعلم، ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ضعیف سمجھتے ہیں، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی چنانچہ ابن حبان نے جہاں اُن کا ذکر کتاب الضعفاء میں کیا ہے، وہاں ان کا ذکر کتاب الثقات میں بھی کیا ہے، بلکہ عبدالواحد کے معدلین کی تعداد جارحین سے زیادہ ہے، اس لئے اُن کی حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں،

تیسری دلیل احناف کی معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے، کہ وہ نمازِ عصر تاخیر کے ساتھ پڑھا کرتے تھے[۱]، علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں فرماتے ہیں، "رجالہ موثقون" اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت علیؓ کا ایسا ہی عمل منقول ہے[۲]،

فقال قوموا فصلوا العصر، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت سے تعجیلِ عصر پر استدلال اس لئے درست نہیں کہ یہ واقعہ حجاج بن یوسف کے زمانہ کا ہے، جس کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ وہ نمازیں بہت تاخیر سے پڑھا کرتا تھا، اور بعض اوقات وقت بھی نکال دیتا تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے .... کہ ایک مرتبہ اس نے جمعہ کا خطبہ اتنا طویل دیا کہ فوتِ وقت کا اندیشہ ہوگیا، بعض بزرگوں نے جو مسجد میں موجود تھے وہیں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے ظہر کی نماز پڑھی[۳]، لہٰذا علاء بن عبدالرحمن کا نماز ظہر پڑھ کر آنا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ وقت عصر کا بالکل ابتدائی وقت تھا، اور اگر بالکل ابتدائی وقت ہو تو بھی حضرت انسؓ کا اس وقت نماز پڑھنا اس بات کی دلیل نہیں ہو کہ تعجیلِ عصر افضل ہے، اس کا بھی امکان ہے کہ حضرت انسؓ استحبابِ تعجیل کے قائل ہوں، اس لئے نماز کے لئے کھڑے ہوگئے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت علاء بن عبدالرحمن نے حجاج کے ساتھ ظہر کا وقت ختم ہونے کے بعد ظہر کی نماز قضاء پڑھی ہو، اور جب یہ حضرت انسؓ کے پاس آئے اس وقت

---

[۱] عن عبدالرحمن بن یزید ان ابن مسعود کان یؤخر صلوٰۃ العصر رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون، (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۳۰۷، باب وقت صلوٰۃ العصر) از مرتب

[۲] عن ابی عون ان علیاً کان یؤخر العصر حتی ترتفع الشمس علی الحیطان، وعن سوار بن شیب عن ابی ہریرۃؓ انہ کان یؤخر العصر حتی اقول قد اصفرت الشمس، (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۲۷، من کان یؤخر العصر و یری تاخیرہا، از مرتب،

[۳] کذا فی معارف السنن، ج ۲ ص ۱۲۰، ۶۵

تاخیرِ عصر کا استحبابی وقت شروع ہو چکا ہو[ل]

تلك صلوٰة المنافق، اس سے تاخیرِ عصر کی کراہت پر استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس سے مراد تاخیر الی الاصفرار ہے، اور احناف کے نزدیک تاخیر الیٰ ما قبل الاصفرار مستحب ہے

حتی اذا کان بین قرنی الشیطان، یہاں اس سے مراد اصفرارِ شمس کے بعد کا وقت ہے، طلوع و غروب کے وقت سورج کا بین قرنی الشیطان ہونا متعدد احادیث میں وارد ہے، بعض حضرات نے اسے تمثیل اور مجاز پر محمول کیا ہے، اور حدیث کا مطلب انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے مراد شیطان کا غلبہ اور اس کا تسلّط ہے، اور طلوع و غروب کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ سورج پرست کفار ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں، اسی لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا عبادتِ شیطان کے مترادف ہے،

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ یہ ایک تمثیل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو لوگ نماز کو اس وقت تک مؤخر کر دیں وہ گویا شیطان کے آلۂ کار ہیں، اور شیطان نے اپنے سینگوں سے اُن کو وقتِ مستحب میں نماز پڑھنے سے روکے رکھا، لیکن اکثر علماء اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں کہ شیطان واقعۃً طلوع اور غروب کے وقت سورج کو اپنے سینگوں کے درمیان لے لیتا ہے، تاکہ سورج پرستوں کی عبادت میں خود شامل ہو جائے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر وقت سورج کہیں نہ کہیں طلوع اور کہیں نہ کہیں غروب ہوتا رہتا ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان ہر وقت سورج کو بین القرنین لئے رہتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شیاطین بے شمار ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ہر مطلع کے لئے الگ شیطان ہو، لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ الْاٰخِرَةِ

یصلیها لسقوط القمر لثالثة، یعنی آپؐ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غروب

[ل] ویدل علیٰ ہذا الثانی ما اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مسندہ عن ابن عاصم قال دخلت علی انس بن مالکؓ (فذکر الحدیث) قال ثم اتتہ الجاریۃ، الصلوٰۃ اصلحک اللہ قال ای الصلوٰۃ قالت صلوٰۃ العصر قال اوقد صلیتہا؟ قالت صلیتہا قبل ان ادخل الیک قال استاخری عنی لم یأت العصر بعد، ثم راجعتہ فقال لہا مثل قولہ الاوّل ثم راجعت فقلت لہ، فقال قد سمعت ما قلت "نادلینی وضوء" فانّ الناس یصلّون ہذہ الصلوٰۃ قبل وقتہا ثم صلّی"، (المطالب العالیۃ ۱: ۸۷، رقم ۲۷۲)۔

ہونے کے وقت پڑھا کرتے تھے، اس سے بہت زیادہ تاخیر ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اہل ہیئت کہتے ہیں کہ چاند ہر رات میں پہلی رات کے مقابلہ میں ایک گھنٹہ کا چھ بٹہ سات حصہ (تقریبًا اڑتالیس منٹ) آسمان پر زیادہ رہتا ہے، اس طرح تیسری تاریخ کو چاند کا غروب سورج کے غروب کے تقریبًا ڈھائی یا پونے تین گھنٹہ بعد ہوگا، اس سے تاخیر الی ثلث اللیل کے استحباب پر دلیل بن سکتی ہے، البتہ چاند غروب ہونے کی یہ مدت موسموں اور ممالک کے اختلاف سے تھوڑی بہت بدلتی رہتی ہے، لہٰذا تاخیر کے لئے کوئی ایک معین وقت مقرر کرنا مشکل ہے،

قال ابو عیسیٰ روی ھذا الحدیث ھشیم عن ابی بشر، مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث ابو بشر کے دو شاگردوں نے روایت کی ہے، ایک ابو عوانہ دوسرے ہشیم، دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابو عوانہ کے طریق میں ابو بشر اور حبیب بن سالم کے درمیان بشیر بن ثابت کا واسطہ ہے، اور ہشیم کے طریق میں یہ واسطہ نہیں ہے،

امام ترمذیؒ نے ابو عوانہ کے طریق کو اصح قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بتائی ہے کہ شعبہ نے بھی ابو عوانہ کی متابعت کی ہے، لیکن دوسرے محدثین نے فرمایا کہ صرف یہ وجہ ترجیح کافی نہیں کیونکہ دارقطنی[۱] میں ہشیم کی روایت کے متابع کا بھی حوالہ ہے . . . . ، اسی لئے حافظ ماردینیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت اس روایت میں اضطراب ہے، لیکن بعض علماء نے اس اضطراب کو اس طرح رفع کیا کہ ہشیم اور ابو عوانہ دونوں ثقہ ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ابو بشر نے ایک مرتبہ یہ حدیث بشیر بن ثابت کے واسطہ سے سنی ہو جسے ابو عوانہ نے روایت کر دیا، اور دوسری مرتبہ حبیب بن سالم سے براہِ راست بلا واسطہ سنی ہو، جسے ہشیم نے روایت کر دیا، لہٰذا دونوں طریق صحیح ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

قال احمد وحدثنا، یہ احمد بن منیع کی طرف سے سند کی تحویل ہے، گویا ابن منیع نے یہ حدیث ہشیم، عباد اور اسمٰعیل بن علیہ تینوں سے سنی ہے، اور یہ تینوں عوف سے روایت کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ہشیم نے صیغۂ اخبار استعمال کیا، اور باقی دونوں نے عنعنہ،

عن عون، ہندی نسخوں میں ایسا ہی چھپا ہوا ہے، لیکن یہ کتابت کی غلطی ہے، صحیح عن عوف ہے، چنانچہ مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے، وجہ یہ ہے کہ عباد اور اسمٰعیل کے اساتذہ

---

[۱] (ج ۱ ص ۲۷۰) باب فی صفۃ صلوٰۃ العشاء الآخرۃ ۱۲

میں عون نام کے کوئی شیخ نہیں ہیں، یہاں "العرف الشذی" کے ضابطے سے بھی غلطی ہوئی، کہ انھوں نے مدارِ اسناد سیار بن سلامہ کو قرار دے کر عوف اور عون کو الگ الگ قرار دیا،

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکرہ النوم قبل العشاء، بعض حضرات نے اس کے ظاہر سے استدلال کر کے نوم قبل العشاء کو مطلقاً مکروہ کہا ہے، لیکن مسلکِ مختار یہ ہے کہ اگر نمازِ عشاء کے وقت اٹھنے کا یقین ہو، یا کسی شخص کو اٹھانے پر مقرر کر دیا ہو تو کراہت نہیں، بصورتِ دیگر ہے، حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ سے نوم بھی منقول ہے، اور کراہتِ نوم بھی، ان دونوں میں تطبیق بھی اسی طرح ممکن ہے،

والحدیث بعدھا، اس سے مراد سمر بعد العشاء ہی، یہی موضع استدلال ترجمہ ہی، جس سے سمر بعد العشاء کی کراہیت معلوم ہوتی ہے، سمر دراصل چاندنی کو کہتے ہیں، پھر چونکہ اہلِ عرب کے یہاں چاندنی راتوں میں قصے کہانیاں کہنے کا دستور تھا، اس لئے اس کا اطلاق کہانیاں کہنے پر ہونے لگا، اس حدیث میں اس عمل سے منع کیا گیا ہے، اور اگلے باب میں حضرت عمرؓ کی روایت سے سمر کا جواز معلوم ہوتا ہے: "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسمر مع ابی بکر فی الامر من امر المسلمین وانا معھما" دونوں حدیثوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ بعد عشاء کی گفتگو کسی صحیح دینی غرض کی وجہ سے ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کا ظن غالب ہو کہ رات کو جاگنے سے نمازِ فجر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، حضرت عمرؓ کی روایت اسی پر محمول ہے، درحقیقت اس کو سمر کہنا توسّع ہے، ورنہ سمر کا اطلاق صرف کہانیاں کہنے پر ہی ہوتا ہے، چنانچہ حدیثِ باب میں اسی کی ممانعت مراد ہے،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ مِنَ السَّمَرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

وقد روی ھذا الحدیث الحسن بن عبید اللہ الخ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا الحدیث فی قصۃ طویلۃ، یہاں غالباً امام ترمذیؒ سے کچھ تسامح ہوا ہے، اس لئے کہ حسن بن عبید اللہ کی یہ روایت مسندِ احمد میں مذکور ہی، لیکن اس میں کوئی قصۂ طویلہ موجود نہیں، ہاں جس روایت میں یہ قصۂ طویلہ آیا ہے وہ ابو معاویہ عن الاعمش کے طریق سے مروی ہے نہ کہ حسن بن عبید اللہ کے طریق سے،

لا سمر الا لمصل او مسافر، یہ حدیث مرفوع امام احمد، ابو یعلیٰ اور طبرانی نے

موصولاً روایت کی ہے[۱]، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت باتیں کرنا جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْوَقْتِ الْاَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ[۲]؛

امام ترمذیؒ نے یہ باب تعجیل الصلوات کے استحباب کو ثابت کرنے کے لئے قائم کیا ہے، اور اس میں پانچ احادیث ذکر کی ہیں، امام شافعیؒ نے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے، لیکن حنفیہ کی طرف سے اُن کا جواب یہ ہے کہ یہاں اولِ وقت سے مراد اوّلِ وقتِ مستحب ہے، اور اس تاویل کی دلیل اسفار اور ابراد کی احادیث ہیں، خود امام شافعیؒ نے وقتِ عشاء میں یہی تاویل کی ہے،

سئل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ایّ الاعمال افضل؟ قال الصلوٰۃ لاوّل وقتہا، یہ حدیث خود امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق عبداللہ بن عمر عمری کی وجہ سے ضعیف ہے، نیز اس میں متناً بھی اضطراب ہے، کیونکہ بعض روایات میں "الصلوٰۃ لاوّل وقتہا" اور بعض میں "الصلوٰۃ لوقتہا" اور بعض میں "الصلوٰۃ علی مواقیتہا" اور بعض میں "الصلوٰۃ علی میقاتہا الاوّل" وارد ہے[۳]

الوقت الاوّل من الصلوٰۃ رضوان اللّٰہ، امام ترمذیؒ نے اپنی عادت کے برخلاف اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا، حالانکہ سنداً یہ بھی ضعیف ہے، کیونکہ یہ بھی عبداللہ بن عمر عمری سے مروی ہے، نیز اس میں ایک دوسرے راوی یعقوب بن الولید نہایت ضعیف ہیں، یہاں تک کہ انھیں کذاب اور وضاع تک کہا گیا ہے، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس حدیث کو موضوعات میں سے بھی شمار کیا ہے،

والجنازۃ اذا حضرت، حنفیہ کے نزدیک یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے، لہٰذا اگر جنازہ اوقاتِ مکروہہ میں آجائے تو نماز پڑھنا جائز ہے، تفصیل ان شاء اللہ کتاب الجنائز میں آئے گی،

ما صلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلوٰۃ لوقتہا الآخر مرّتین حتی قبضہ اللّٰہ

---

[۱] وعن عبداللہ یعنی ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسمر بعد الصلوٰۃ یعنی عشاء الآخرۃ الا لاحد رجلین مصلّ او مسافر، رواہ احمد وابویعلی والطبرانی فی الکبیر والاوسط فاما احمد وابویعلی فقالا عن خیثمۃ عن رجل عن ابن مسعود وقال الطبرانی عن خیثمۃ عن زیاد بن حدیر، (قال الہیثمی) ورجال الجمیع ثقات ... (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۱۴ کتاب الصلوٰۃ باب فی النوم قبلہا والحدیث بعدہا) از مرتب عفی عنہ

[۲] ترمذی (ص ۴۲/۱) تحت باب ۱۲[۳] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب النہی عن الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر وبعد صلوٰۃ العصر رقم الحدیث ۱۵، ۱۲، دارقطنی (ج ۱ ص ۲۴۶) باب النہی عن الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر وبعد صلوٰۃ العصر

اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو کہ آپؐ نے دو مرتبہ بھی نماز آخری وقت میں نہیں پڑھی، حالانکہ امامتِ جبرئیل کے واقعہ میں مکہ مکرمہ کے اندر اور حدیث السائل عن مواقیت الصلوٰۃ[1] میں مدینہ منورہ کے اندر آخری اوقات میں نماز پڑھنا ثابت ہے، اس لئے اگر اس نسخہ کو صحیح مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ حضرت عائشہ رضؓ کا یہ قول ان کے اپنے علم کے مطابق ہے، البتہ یہی حدیث علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں اسحٰق بن عمرو کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے، اس میں نیز ترمذی کے بعض مصری نسخوں میں یہاں "الا مرتین" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ آپؐ نے آخری وقت میں صرف دو مرتبہ نماز پڑھی،

ولیس اسنادہ بمتصل، اس لئے کہ اسحٰق بن عمرو کا سماع حضرت عائشہ رضؓ سے ثابت نہیں، البتہ یہی روایت مستدرک حاکم میں عن عمرۃ عن عائشۃ رضؓ کے طریق سے مروی ہے، یہ طریق صحیح اور متصل ہے،

اختیار النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ، امام ترمذی کا یہ دعویٰ احادیثِ اسفار، احادیثِ ابراد اور اُن روایات سے منقوض ہے جن میں خلفائے راشدین کا تاخیر سے نماز پڑھنا ثابت ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي السَّهْوِ عَنْ وَقْتِ صَلوٰةِ الْعَصْرِ

فکانما وُتِرَ اھلہ ومالہ، وتر کے دو معنی ہیں، ایک چھین لینا، اس صورت میں یہ متعدی الی مفعول واحد ہوتا ہے، اب اگر یہاں یہ معنی لئے جائیں تو "اھلُہٗ ومالُہٗ" مرفوع ہوں گے، اور دوسرے معنی کمی کرنے کے ہیں، اس صورت میں وہ متعدی الی مفعولین ہوتا ہے، جیسے "لن یترکم اعمالکم" اگر یہ دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو "وُتِرَ" کی ضمیر نائب فاعل ہوگی، اور "اھلَہٗ ومالَہٗ" مفعول ثانی ہونے کی بناء پر منصوب ہوں گے،

امام اوزاعیؒ وغیرہ نے اس حدیث میں فوت سے مراد فوت الی اصفرار الشمس لیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الی غروب الشمس مراد ہے،

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۵۷) باب المواقیت ۱۲

بَابُ مَاجَاءَ فِی تَعْجِیْلِ الصَّلٰوۃِ اِذَا اَخَّرَهَا الْاِمَامُ،

فان صلیت لوقتها کانت لك نافلة، یہاں دو مسئلے ہیں، ایک یہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے یعنی وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا کرلی ہو پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے؟

پہلے مسئلہ میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلہ سے ضمناً اس کا بھی حکم معلوم ہو سکتا ہے،

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی قول ہیں، جن میں سے مختار یہ ہے کہ ایسی صورت میں انفراداً نماز پڑھ لینی چاہئے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے تو اس کے ساتھ بہ نیتِ نفل شامل ہو جانا چاہئے، اور یہ حکم تمام اوقات کے لئے عام ہے،

دوسرے مسئلہ میں حنفیہؒ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو تو صرف ظہر اور عشاء میں بہ نیت نفل شامل ہو سکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے مسئلہ کا حکم بھی نکلتا ہے کہ امام کی تاخیر کا اندیشہ ہو تو انفراداً نماز پڑھ لی جائے، پھر وقت میں جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں، دوسرے اوقات میں نہیں،

امام شافعی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں، اس کے جواب میں حنفیہ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہہ اور حدیث[1] النہی عن البُتَیراء کو پیش کرتے ہیں، اور روایتِ باب کو اُن سے مخصص مانتے ہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِی النَّوْمِ عَنِ الصَّلٰوۃِ،

لیس فی النوم تفریط، احقر نے حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی کسی تصنیف میں دیکھا وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جبکہ آدمی نماز کے وقت میں جاگنے کا پورا اہتمام وانتظام کرکے سوئے، اور اس کے باوجود اس کی آنکھ نہ کھل سکے " اما اذا لم یھتم به ولم یجمع وسائل الانتباہ فلا یدخل تحت الحدیث"، چنانچہ حدیث[2] تعریس دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ کو یہ حکم فرماکر سوئے کہ وہ آپؐ کو جگا دیں، اگرچہ بعد

---

[1] اخرجہ ابن عبد البر فی کتاب التمہید عن عثمان بن محمد بن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمٰن ثنا عبد العزیز الدراوردی عن عمرو بن یحییٰ عن ابیہ عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدۃ یوتر بہا انتہی، وکذا فی نصب الرایۃ ج ۲ ص ۱۲۰ باب صلوٰۃ الوتر،

[2] مسلم ج ۱ ص ۲۳۸ باب قضاء الصلوٰۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضائہا، ومن غیر ...

ہیں حضرت بلالؓ بھی سو گئے، اور کسی کی آنکھ نہ کھل سکی،

فلیصلھا اذا ذکرھا، ان الفاظ کے عموم سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع وغروب اور استواء کے اوقاتِ مکروہہ میں بھی، یہ حضرات احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ کو اس عموم سے مخصص مانتے ہیں، ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضا کا وجوب موسّع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جا سکتی ہے، لہٰذا اوقاتِ مکروہہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں، حنفیہ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیثِ باب کو ان احادیث سے مخصص مانتے ہیں، حنفیہ کی وجوہِ ترجیح یہ ہیں:۔

(۱) حدیثِ باب کی عملی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث تعریس اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ آپ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سے سفر کر کے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی جبکہ سورج کافی بلند ہو چکا تھا،

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اس بناء پر مؤخر نہیں فرمائی تھی کہ وہ وقت مکروہ تھا، بلکہ یہ تاخیر اور روانگی اس لئے تھی تاکہ اس وادی سے نکل جائیں جس میں شیطانی اثرات تھے، کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام فان ھذا منزل حضرنا فیہ الشیطٰن[۱]،

لیکن یہ جواب کمزور ہے، کیونکہ کسی جگہ پر شیطانی اثرات کا ہونا نماز کو اپنے وقتِ واجب سے مؤخر کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہیں، بلکہ نماز تو شیطانی اثرات کا علاج ہے، لہٰذا واقعہ یہی ہے کہ نماز کو مؤخر کرنا اس بناء پر تھا کہ وقتِ مکروہ گذر جائے، لیکن وقتِ جائز کے انتظار میں جتنی دیر گذرتی اس کو آپؐ نے اس وادی میں گذارنا پسند نہیں کیا، اور آگے بڑھ گئے، اور وجہ یہ بیان فرمائی "فان ھذا منزل حضرنا فیہ الشیطٰن"

البتہ ایک روایت کے ذریعہ یہاں اشکال ہو سکتا ہے، اور وہ یہ کہ مصنف عبدالرزاق[۲]

---

[۱] نسائی ج ۱، کتاب المواقیت، باب کیف یقضی الفائت من الصلوٰۃ، [۲] ج ۲ ص ۵۸۸،

میں عن ابن جریج عن عطاء کے طریق سے یہی روایت مرسلاً مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، "فرکع رکعتین فی معرسه ثم سار ساعة ثم صلی الصبح"، لیکن اول تو یہ روایت ضعیف[۱] ہے، کیونکہ یہ حضرت عطاءؒ کی مرسل ہے اور ان کی مراسیل کے بارے میں محدثین کا فرمان ہے "ومراسیل عطاء اضعف المراسیل"، بالخصوص جبکہ اس میں دوسرے تمام ثقہ راویوں کی مخالفت ہے، جنھوں نے صرف دوسری جگہ جاکر نماز پڑھنے کا ذکر کیا ہے، علاوہ ازیں اگر اس روایت کو درست بھی مان لیا جائے تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس میں شیطانی اثرات کے باوجود دو رکعتیں پڑھی جا سکتی تھیں تو مزید دو رکعتیں پڑھنے میں کیا قباحت ہو سکتی تھی؟

حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا ایک جواب علامہ نوویؒ نے یہ دیا ہے کہ نماز میں تاخیر وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر نہ تھی بلکہ یہ تاخیر اس وجہ سے تھی کہ صحابۂ کرام حوائج میں مشغول تھے، لیکن یہ تاویل بھی بارد ہے، کیونکہ حوائج سے فارغ ہونے کے بعد یہ مانع مرتفع ہو گیا تھا، اس وقت نماز پڑھ لینی چاہئے تھی، لیکن اس کے باوجود آپ نے نماز نہ پڑھی، بلکہ وہاں سے روانہ ہونے کے بعد دوسری جگہ پہنچ کر نماز پڑھی، علاوہ ازیں طحاویؒ[۲] کی ایک روایت کے مطابق قضاءِ حوائج سے فراغت دوسرے مقام پر پہنچ کر حاصل کی گئی تھی،

(۲) احادیث النهی عن الصلوٰة فی الاوقات المکروهة، معناً متواتر ہیں، اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس عدمِ جواز کے عموم میں قضا نماز بھی شامل ہو جاتی ہیں،

(۳) خود امام شافعیؒ حدیث باب کے الفاظ "فلیصلها اذا ذکرها" کے عموم پر عمل نہیں فرماتے، کیونکہ ان کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مثلاً

---

[۱] بعض دوسری روایات سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ابو داؤد، ج ۱ ص ۶۳ باب فی من نام عن صلوٰة او نسیها، میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے تحت یہ الفاظ مروی ہیں: فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولهم استیقاظاً ففزع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا بلال فقال اخذ بنفسی الذی اخذ بنفسک یارسول اللہ بابی انت وامی فاقتادوا رواحلهم شیئاً ثم توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامر بلالاً فاقام لهم الصلوٰة وصلی لهم الصبح الخ، اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضور ﷺ نے وضو بھی وہاں سے روانہ ہونے کے بعد فرمایا تھا، اس لئے بظاہر حالات اس جگہ آپ کا دو رکعت ادا کرنا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے، از مرتب

---

[۲] (ج ۱ ص ۱۹۵) باب الرجل یدخل فی صلوٰة الغداة فیصلی منها رکعة ثم تطلع الشمس ۱۲

اگر کسی عورت کو ایسے وقت نماز یاد آئی جبکہ وہ حائضہ تھی تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس عورت کے لئے پاک ہونے تک نماز کی تاخیر ضروری ہے، گویا اس مقام پر امام شافعیؒ بھی اس حدیث کو مخصوص کرنے پر مجبور رہیں، اور جب ایک جگہ عموم ختم ہوگیا تو اوقاتِ مکروہہ میں بھی اس کی تخصیص میں کیا حرج ہے، حقیقت یہ ہے کہ حدیث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ یاد آنے کے بعد شرعی قواعد کے مطابق نماز ادا کی جائے، اب اگر شرعی قاعدوں میں کوئی وجہ مؤخر کرنے کی ہو تو مؤخر کرنا واجب ہوگا،

④ علامہ بحرالعلوم لکھنویؒ نے "رسائل الارکان" میں ایک اور طریقہ سے حدیثِ باب کی توجیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "اذا ذکرھا" میں لفظ "اذا" جس طرح ظرفیت کے لئے ہو سکتا ہے اسی طرح شرطیت کے لئے بھی ہو سکتا ہے، کمافی قول الشاعر، ؎

اذا تصبک خصاصۃ فتجمل

اب اگر..... حدیثِ باب میں "اذا ذکرھا" کو "ان ذکرھا" کے معنی میں لیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہتا، کیونکہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو، اور ظاہر ہے کہ یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگا،

⑤ حضرت علامہ گنگوہیؒ نے فرمایا کہ حدیثِ باب ادا رصلوٰۃ کے بیان میں نص اور بیان وقت میں ظاہر ہے بخلاف احادیث النھی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ کے کہ وہ بیانِ وقت میں نص ہیں اور نص کا ظاہر پر مقدم ہونا متعین ہے (الکوکب الدری، ج ۱، ص ۱۰۰)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلٰوةَ،

يصليها متى ذكرها في وقت او في غير وقت، ائمہ ثلاثہ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ چاہے وہ وقت جائز ہو یا وقت مکروہ، لیکن حنفیہ اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ چاہے وقتِ ادا ہو یا وقتِ قضاء، یہ دوسری تشریح ظاہری الفاظ کی رو سے زیادہ راجح ہے، کیونکہ غیر وقت کا اطلاق وقت مکروہ کے بجائے وقتِ قضاء پر ہوتا ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ تَفُوتُهُ الصَّلَوَاتُ بِاَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ

عن اربع صلوات یوم الخندق، یہ غزوۂ خندق کا واقعہ ہے، اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ غزوۂ خندق کے موقعہ پر آپؐ کی کچھ نمازیں قضاء ہوگئی تھیں، لیکن اُن کی

تعداد اور تعیین میں روایات کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، لیکن صحیحین[ل] کی روایت میں صرف نمازِ عصر کے قضا ہونے کا ذکر ہے، جبکہ موطا[ل] کی روایت میں ظہر وعصر کا ذکر ہے اور ایک روایت[ل] میں ظہر وعصر اور مغرب کا بیان ہے،

بعض حضرات نے ان کو ایک ہی واقعہ قرار دے کر تطبیق کے لئے "حفظ کل مالم یحفظہ الآخر" کا اصول استعمال کیا ہے، کہ درحقیقت تین نمازیں قضا ہوئی تھیں، لیکن مختلف راویوں نے کسی ایک یا دو کا ذکر کر دیا، اور باقی کا ذکر نہیں کیا، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث جو آگے آرہی ہے اور جو صحیحین میں بھی مروی ہے اس میں یہ تصریح ہے کہ آپ نے مغرب کے وقت عصر کی نماز قضا فرمائی، جبکہ حدیثِ باب میں عشاء کے وقت چاروں نمازوں کے قضا کرنے کا ذکر ہے، لہٰذا ان دونوں روایتوں میں تطبیق نہیں ہوسکتی،

صحیح بات یہ ہے کہ غزوۂ خندق کی مصروفیت کئی روز مسلسل جاری رہی، اس میں کئی بار نمازیں قضا ہوئیں، لہٰذا یہ تمام روایات مختلف واقعات پر محمول ہیں،

پھر حدیثِ باب میں چار نمازوں کا قضا ہونا توسعاً کہا گیا ہے، کیونکہ اس موقعہ پر صرف تین نمازیں قضا ہوئی تھیں ظہر، عصر اور مغرب، البتہ عشاء کی نماز میں چونکہ وقتِ معتاد سے تاخیر ہوگئی تھی، لہٰذا حدیثِ باب میں "اربع صلوات" کے تحت عشاء کو محض تغلیباً شامل کرلیا گیا ورنہ درحقیقت نمازِ عشاء قضا نہیں ہوئی تھی، جیساکہ حدیثِ باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، "حتی ذهب من اللیل ماشاء الله"،

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپؐ نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا، جیساکہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، "فامر بلالاً فاذن ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر ثم اقام فصلی المغرب ثم اقام فصلی العشاء"، البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں، اس کے برخلاف ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک فوائت کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک کثرتِ فوائت، ضیقِ وقت، اور نسیان سے ساقط ہوجاتی ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب ضیقِ وقت اور نسیان سے تو ساقط ہوجاتی ہے، البتہ کثرتِ فوائت سے ساقط نہیں ہوتی، جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک

[ل] بخاری (ج ۱ ص ۸۳ و ۸۴) باب من صلی بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت ۱۲ ومسلم (ج ۱ ص ۲۲۶) باب الدلیل لمن قال الصلوٰۃ الوسطی ہی صلوٰۃ العصر ۱۲ مرتب [ل] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۱۰۸) [ل] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب کیف یقضی الفائت من الصلوٰۃ ۱۲

نسیان۔ یہ بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف ضیقِ وقت پر موقوف ہے؛

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف عمل منقول ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباب پر ہی محمول ہوگا، کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں اور مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہم اللہ نے "التعلیق الممجد" میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا قول راجح ہے، لیکن دوسرے علماءِ احناف نے ان کے قول کو شاذ قرار دے کر اس کی تردید کی ہے،

ائمہ ثلاثہ نے آپؐ کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرائن ہیں، ایک تو یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے: "صَلُّوا کما رأیتمونی اُصلّی"[۱] یہ امر وجوب کے لئے ہے، دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے مؤطا میں[۲] حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے[۳]،

---

[۱] تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۲۱۷) رقم الحدیث ۳۲۵ باب صفۃ الصلوٰۃ ۱۲

[۲] مؤطا امام محمدؒ (طبع نور محمد) ص ۱۳۲ باب الرجل یصلّی فیذکر ان علیہ صلوٰۃ فائتۃ "اخبرنا مالک حدثنا نافع عن ابن عمرؓ انہ کان یقول من نسی صلوٰۃ من صلواتہ فلم یذکرہا الا وہو مع الامام فاذا سلّم الامام فلیصل صلوٰۃ التی نسی ثم لیصل بعدہا الصلوٰۃ الاخریٰ" ویؤیدہ وہو نحوہ ما رُوِیَ مرفوعاً فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۳۲۴) تحت باب فیمن صلی صلوٰۃ وعلیہ غیرہا، عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسی صلوٰۃ فذکرہا وہو مع الامام فلیتم صلوٰۃ ولیقض التی نسی ثم لیعد التی صلی مع الامام (قال الہیثمیؒ) رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ ثقات الا ان شیخ الطبرانی محمد بن ہشام المستملی لم اجد من ذکرہ، قد علم من ہذہ الروایۃ ان روایۃ المؤطا ایضاً مرفوع حکماً ۱۲ (بہ نظر)

[۳] وعن ابی جمعۃ حبیب بن سباع وکان من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب ونسی العصر فقال لاصحابہ ہل رأیتمونی صلیت العصر قالوا لا یا رسول اللہ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المؤذن فاذن ثم اقام فصلی العصر ونقض الاولیٰ ثم صلی المغرب (قال الہیثمیؒ) رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر وفیہ ابن لہیعۃ وفیہ ضعف (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۲۴)... فی باب فیمن صلی صلوٰۃ وعلیہ غیرہا، لیکن اس کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں، مرتّب عفی عنہ۔

ما کدت اصلّی العصر حتی تغرب الشمس، بعض شوافع نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ ناسی کے لئے غروب کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ "کاد" کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ میں قریب تھا کہ غروب سے پہلے نماز نہ پڑھ سکوں لیکن میں نے پڑھ لی،

فصلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ما غربت الشمس ثم صلّی بعدھا المغرب، حنفیہ کا مسلکِ مشہور یہ ہے کہ عصرِ یوم غروبِ شمس کے وقت بھی پڑھی جا سکتی ہے، یہ روایت اس مسلک کے خلاف ہے، کیونکہ آپؐ نے نماز کو بعد الغروب تک مؤخر فرمایا، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ درحقیقت حنفیہ کا مسلک جواز کا نہیں بلکہ صحت کا ہے، لہٰذا کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی اَنَّھَا الْعَصْرُ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر، قرآن حکیم میں صلوٰۃ وسطیٰ پر محافظت کی بطورِ خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوٰۃ وسطیٰ ہونے کا کوئی قول موجود نہ ہو، حافظ دمیاطیؒ نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ "کشف المغطیٰ عن الصلوٰۃ الوسطیٰ" کے نام سے لکھا ہے، اور اس میں اس کی تشریح سے متعلق اُنیس اقوال ذکر کئے ہیں، لیکن مشہور اقوال تین ہیں،

(۱) امام شافعیؒ سے ایک روایت ہی کہ اس سے مراد نمازِ فجر ہے،

(۲) امام مالکؒ سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد نمازِ ظہر ہے،

(۳) امام ابوحنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نمازِ عصر ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں[۱]،

[۱] وقال الشیخ الشعرانیؒ وکان سیدی علی الخواص یقول الصلوٰۃ الوسطیٰ تارۃ تکون الصبح وتارۃ تکون العصر وسر ذلک لایذکر الا مشافہۃ (المیزان الکبریٰ، ج ۱ ص ۱۴۶)۔

وقد سمع عنه ، علماءِ رجال کا اس میں اختلاف ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ثابت ہے یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ ایک حدیث میں بھی سماع نہیں، بعض کہتے ہیں کہ صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے۔ باقی کسی حدیث میں نہیں، اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے متعدد احادیث حضرت سمرہؓ سے سُنی ہیں، امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سماع کے ثبوت کے قائل ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ

نهى عن الصلوٰة بعد العصر حتى تغرب الشمس وبعد الصبح حتى تطلع الشمس، فجر اور عصر کے بعد عام حکم تو اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ نماز پڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم سے قضاء الفوائت مستثنیٰ ہیں، اور اس استثناء پر علامہ نوویؒ نے اجماع نقل کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا[1] کہ عہدِ صحابہؓ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت نے سلف سے مطلق اباحت کا قول نقل کیا ہے۔ ان کے مطابق احادیثِ نہی منسوخ ہیں، چنانچہ داؤد ظاہری اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا ہے جبکہ بعض حضرات مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں چنانچہ ابوبکرہ اور کعب بن عجرہ ان اوقات میں قضاء الفوائت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقاتِ ثلٰثہ، یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات، اور دوسرے نمازِ عصر اور نمازِ فجر کے بعد کے اوقات، پہلی قسم کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، اور ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے،

رہی اوقاتِ مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے بعد اوقات، اُن کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذوات الاسباب دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافلِ غیر ذوات الاسباب ان اوقات میں مکروہ ہیں، نوافل ذوات الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیارِ عبد کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو، مثلاً تحیۃ الوضوء، اور تحیۃ المسجد، نمازِ شکر، نمازِ عید، کسوف وغیرہ،

---

[1] فتح الباری، ج ۲ ص ۴۷،

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں، پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں نوافل غیر ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں[۱]، بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں،

امام شافعیؒ ایک تو ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقاتِ مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، نیز حرم کے مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعم کی اس حدیثِ مرفوع سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے "یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً طاف بهذا البيت وصلى آية ساعة شاء من ليل او نهار[۲]"، اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد الفجر اور بعد العصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد اور حدیثِ مذکور "لا تمنعوا احداً الخ" کو حدیثِ باب سے مخصوص مانتے ہیں،

حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ نہی کی احادیث کثیر ہیں، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے اور جہاں تک "یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً" والی حدیث کا تعلق ہے، سو اول تو وہ مضطرب الاسناد ہے، کما قال الطحاویؒ، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں (کذا فی آثار السنن للنیمویؒ، ص ۱۹۱) حنفیہ کے اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "یا بنی عبد المطلب ان کان لكم من الامر شئ فلا اعرفن احداً منكم ان يمنع من يصلي عند البيت اىّ ساعة شاء من الليل او نهار[۳]" مسلکِ حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی

---

[۱] وقال مالک تحرم النوافل دون الفرائض ووافقه احمدؒ لكنه استثنى ركعتي الطواف (فتح الباری ص ۴۷ ج ۲)

[۲] قال النیمویؒ رواه الخمسة وآخرون وصححه الترمذی والحاکم وغیرهما وفی اسناده مقال، چنانچہ علامہ زیلعیؒ نے بھی اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے، (راجع آثار السنن ص ۱۹۱ و ۱۹۲ باب اباحة الصلوة فی الساعات کلها)

[۳] موارد الظمآن ص ۱۶۵ رقم الحدیث ۶۲۷،

ہے کہ بخاری میں تعلیقاً مروی ہے[۱] "وطاف عمر بعد صلوٰۃ الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی"، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز نہیں، ورنہ وہ حرم کعبہ کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے، نیز بخاری شریف[۲] میں ہی روایت ہے: "عن ام سلمۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال وھو بمکۃ واراد الخروج ولم تکن ام سلمۃ طافت بالبیت وارادت الخروج فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلوٰۃ للصبح فطوفی علی بعیرک والناس یصلون ففعلت ذلک ولم تصل حتی خرجت"،

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث عام ہیں تو قضاء فوائت کو کیوں جائز قرار دیا گیا؟ اس استثناء کی وجہ امام طحاوی رح نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس وقت بذاتہٖ کوئی کراہت نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی فجر اور عصر اس میں بلا کراہت جائز ہے، لہٰذا ان اوقات میں کراہتِ نماز کی کوئی وجہ بجز اس کے نہیں ہے کہ اس وقت کو مشغول بالفرائض قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اس وقت میں نوافل تو ناجائز ہوں گے لیکن فرائض کسی بھی قسم کے ہوں وہ جائز ہیں، کیونکہ وقت کا موضوع لہٗ وہی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِی الصَّلٰوۃِ بَعْدَ الْعَصْرِ

فصلاھما بعد العصر ثم لم یعد لھما، عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباس رض کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، معجم طبرانی[۳] میں

---

[۱] بخاری ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب الطواف بعد الصبح والعصر،

[۲] ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد،

[۳] وعن عائشۃ قالت فاتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان قبل العصر فلما انصرف صلاھما ثم لم یصلھما بعد (قال الہیثمی رح) قلت لعائشۃ حدیث غیر ہذا فی الصحیح واللہ اعلم رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابو یحییٰ القتات ضعفہ احمد وابن معین فی روایۃ ووثقہ فی اخریٰ (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۳ باب الصلوٰۃ بعد العصر)

از مرتب عفی عنہ

حضرت عائشہ رضؓ کی اور مسند احمد[۱] میں حضرت اُم سلمہؓ ہی کی ایک روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ نماز صرف ایک بار پڑھی، البتہ بخاری[۲] شریف میں حضرت عائشہ رضؓ کی ایک روایت ہے: "ماکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاتینی فی یوم بعد العصر الا صلی رکعتین،، نیز مسلم میں حضرت عائشہ رضؓ ہی کی روایت میں رکعتین بعد العصر کا ذکر ہے، جس میں ثم اثبتہما (ای داوم علیہما) کے الفاظ بھی موجود ہیں[۳]، اس سے مداومت معلوم ہوتی ہے، اس کے علاوہ مسلم[۴] ہی میں حضرت عائشہ رضؓ کی ایک اور روایت بھی موجود ہے: عن عائشۃ قالت ماترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط" اس سے بھی مداومت معلوم ہوتی ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے کسی نے مستقلاً توجہ نہیں دی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے، مجموعۂ روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مداومت کی روایات زیادہ صحیح ہیں، اور جن روایات میں صرف ایک مرتبہ پڑھنے کا ذکر ہے اُن میں سے بیشتر سنداً ضعیف ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب کو امام ترمذیؒ نے حسن قرار دیا ہے، لیکن دوسرے محدثین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت جریر بن عبدالحمید عن عطاء بن السائب کے طریق سے مروی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ جریر بن عبدالحمید نے جس زمانہ میں عطاء بن السائب سے روایات لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہوگئے تھے۔ اس لئے یہ روایت ضعیف ہے، اور حضرت عائشہ رضؓ کی حدیثِ صحیح کا مقابلہ نہیں کرسکتی رہی معجم طبرانی میں حضرت عائشہ رضؓ کی روایت سو اس میں ایک راوی قتات ہے جسے کذاب کہا گیا ہے، اس لئے وہ حدیث بھی معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتی، البتہ مسند احمد کی روایت جس میں حضرت اُم سلمہؓ کی طرف سے عدمِ مداومت کا بیان ہے، وہ اسناد کے اعتراض سے خالی ہے، اس لئے اسے ضعیف کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا صحیحین میں حضرت عائشہ رضؓ کی

---

[۱] (ج ۶ ص ۲۹۹) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) ۱۲

[۲] ج ۱ ص ۸۳ کتاب المواقیت باب ما یصلی بعد العصر من الفوائت ونحوہا ۱۲

[۳] مسلم ج ۱ ص ۲۷۷ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا قال اخبرنی ابو سلمۃ انہ سأل عائشۃ عن السجدتین اللتین کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما بعد العصر فقالت کان یصلیہما قبل ثم انہ شغل عنہا اونسیہما فصلاہما بعد العصر ثم اثبتہما وکان اذا صلی صلوٰۃ اثبتہا، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] ج ۱ ص ۲۷۷ باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا، ۱۲

روایت سے اس کا تعارض باقی رہتا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کو رفع کرنے کے لئے "المثبت مقدم علی النافی" کے قاعدہ کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت اُم سلمہؓ کی نفی ان کے اپنے علم کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کا اثبات ان کے علم کے مطابق، یہ جواب تسلی بخش ہو سکتا تھا، لیکن اس پر ایک قوی اشکال مسلم[1] شریف میں حضرت کریب (مولیٰ ابن عباس) کی روایت سے ہوتا ہے، فرماتے ہیں: "ان عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمٰن بن ازھر والمسور بن مخرمة ارسلوہ الی عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا اقرأ علیھا السلام منا جمیعا وسلھا عن الرکعتین بعد العصر وقل انا اخبرنا انك تصلیھا وقد بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنھا، قال ابن عباس وکنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس عنھا قال کریب فدخلت علیھا وبلغتھا ما ارسلونی به فقالت سل ام سلمة فخرجت الیھم فاخبرتھم بقولھا فردونی الی ام سلمة بمثل ما ارسلونی به الی عائشة فقالت ام سلمة سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھی عنھما ثم رأیته یصلیھما اما حین صلاھما فانه صلی العصر ثم دخل وعندی نسوة من بنی حرام من الانصار فصلاھما فارسلت الیه الجاریة فقلت قومی بجنبه فقولی له تقول ام سلمة یا رسول اللہ انی اسمعك تنھی عن ھاتین الرکعتین واراك تصلیھما فان اشار بیدہ فاستاخری عنه قالت ففعلت الجاریة فاشار بیدہ فاستاخرت عنه فلما انصرف قال یا ابنة ابی امیة سألت عن الرکعتین بعد العصر انه اتانی اناس من بنی عبد القیس بالاسلام من قومھم فشغلونی عن الرکعتین اللتین بعد الظھر فھما ھاتان"۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کی بنیاد بھی حضرت اُم سلمہ تھیں، جبھی انھوں نے حضرت اُم سلمہؓ سے دریافت کرنے کی ہدایت فرمائی، نیز طحاوی[2] میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: عن عبد الرحمٰن بن ابی سفیان ان معاویة ارسل الی عائشة یسألھا عن السجدتین بعد العصر فقالت لیس عندی صلاھما ولکن ام سلمة

---

[1] ج ۱، ص ۲۷۷، کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا،

[2] ج ۱ باب الرکعتین بعد العصر،

حدثتنی انه صلاھما عندھا فارسل الی ام سلمۃ فقالت صلاھما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندی لم ارہ صلاھما قبل ولا بعد فقلت یا رسول اللہ ما سجدتان رأیتک صلیتھما بعد العصر ما صلیتھما قبل ولا بعد فقال ھما سجدتان کنت اصلیھما بعد الظھر فقدم علی قلائص رجمع قلوص الناقۃ الشابۃ) من الصدقہ فنسیتھما حتی صلیت العصر ثم ذکرتھما فکرھت ان اصلیھما فی المسجد والناس یرونی فصلیتھما عندک"، اس حدیث سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت عائشہ رض کے علم کا مبنیٰ حضرت اُم سلمہ رضا تھیں، اب اس کے بعد صحیحین کی روایت میں حضرت عائشہ رض کی طرف سے مداومت کا بیان ناقابلِ فہم ہے،

اس اعتراض کا کوئی تسلی بخش اور شافی جواب احقر کو کسی کتاب میں نہ مل سکا، البتہ غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ابتداء میں سب سے پہلے یہ واقعہ حضرت ام سلمہ رض کے سامنے پیش آیا، جس کے بارے میں حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں: "لیس عندی صلاھما ولکن ام سلمۃ حدثتنی انہ صلاھما عندھا"، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب آپ کوئی عمل شروع فرماتے تو اس پر مداومت فرماتے، اس لئے آپ نے حضرت اُم سلمہ رض کے ہاں ایک مرتبہ رکعتین بعد العصر ادا فرمانے کے بعد اپنے اس معمول کو بھی جاری رکھا، لیکن اس مداومت کا علم حضرت عائشہ رض کو ہوا اور حضرت اُم سلمہ رض کو نہ ہوسکا، چنانچہ حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں: "ما ترک[۱] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط"، اس توجیہ سے بیشتر روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے،

پھر رکعتین بعد العصر کی عام اُمت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعی رح اسے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہ رض کی اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے، امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک رکعتین بعد العصر امت کے حق میں ممنوع ہیں، حضرت عائشہ رض کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابوحنیفہ رح حضور م کی خصوصیت قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رح کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں عصر کے بعد رکعتین بعد العصر کی ممانعت

---

[۱] مسلم ج ۱ ص ۲۷۷ باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا،

وارد ہوئی ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے عدمِ جواز پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:-

① طحاویؒ[1]، مسند احمد اور صحیح ابن حبانؒ[2] میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپؐ نے رکعتین بعد العصر پڑھیں، تو انھوں نے پوچھا "یا رسول اللہ افنقضیھما اذا فاتتا، قال لا" یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے اس کی سند کو ضعیف[3] قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ کی سند پر تو کلام ہوسکتا ہے لیکن مسند احمد میں یہ روایت جس سند سے آئی ہے وہ مستحکم ہے، چنانچہ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد[4] میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "رواہ احمد وابن حبان فی صحیحہ ورجال احمد رجال الصحیح"، خود حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الجبیر میں یہ روایت مسند احمد کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے، بعض حضرات نے اس کی سند پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حماد بن سلمہ عن زید بن جدعان کے طریق سے مروی ہے، اور جس زمانہ میں حمادؒ نے زید ابن جدعان سے احادیث لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہوگئے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہٗ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ میں نے صحیح مسلم کا استقرار کیا تو اس میں بہت سی احادیث اس طریق سے مروی ہیں، اور مسلم کی روایات کی صحت مسلّم ہے، ایسی صورت میں یہ اعتراض بالکل بے وزن ہوجاتا ہے،

② ابوداؤدؒ[5] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر وینھی عنھا ویواصل وینھی عن الوصال" یہ روایت بھی آپؐ کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدمِ جواز پر صریح ہے، حافظ

---

[1] اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ا، فی آخر باب الرکعتین بعد العصر وفیہ (قالت ام سلمۃؓ) قلت یا رسول اللہ افنقضیھما اذا فاتتا، قال لا،

[2] موارد الظمآن، ص ۱۶۴ حدیث ۱۲۳ (قال ابن حبان) اخبرنا احمد بن علی بن المثنی نا ابوخیثمۃ نا یزید بن ہارون نا احمد بن سلمۃ عن الازرق بن قیس عن ذکوان عن ام سلمۃؓ...... افنقضیھما اذا فاتتا؟ قال لا، ۱۲

[3] فتح الباری، ج ۲ ص ۵۱، [4] ج ۲ ص ۲۲۳ و ۲۲۴ کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ بعد العصر،

[5] ج ا، ص ۱۸۲ باب من رخص فیھما اذا کانت الشمس مرتفعۃ،

ابن حجرؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ محمد بن اسحٰق کا عنعنہ ہے لیکن محمد بن اسحٰق کے بارے میں یہ تحقیق کتاب الطہارۃ میں گذر چکی ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث قابل استدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، جو اُن کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے،

(۳) صحیح مسلم[۵۱] میں حضرت عائشہؓ رکعتین بعد العصر کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتی ہیں: "وکان اذا صلی صلوٰۃ اثبتہا" اس روایت کا سیاق بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دلالت کر رہا ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الصَّلوٰۃِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

کہمس بن الحسین، اکثر نسخوں میں "حُسَیْن" (بالتصغیر) ہے، لیکن اس نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتبِ رجال میں نہیں ملتا، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ کہمس بن الحسن ہی، چنانچہ بعض مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے،

بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء، اس روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوٰۃ قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ان سے استحباب کا قول نقل کیا ہے، جبکہ شرح مسلم میں جواز کا، امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں، امام ترمذیؒ نے ان کا مسلک رکعتین قبل المغرب کے استحباب کا نقل کیا ہے، جبکہ ابن قدامہ نے المغنی میں جواز کا قول نقل کیا ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہے، شافعیہ و حنابلہ کی دلیل حدیثِ باب ہی، جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دار قطنی، بیہقی[۵۲] اور مسند بزار کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا استثناء موجود ہے، چنانچہ دار قطنی[۵۳] اور بیہقی میں روایت ان الفاظ کے

---

[۵۱] ج ۱ ص ۲۷۷ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا،

[۵۲] ج ۲ ص ۴۷۴ کتاب الصلوٰۃ باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین،

[۵۳] ج ۱ ص ۲۶۴ کتاب الصلوٰۃ باب الحث علی الرکوع بین الاذانین فی کل صلوٰۃ والرکعتین قبل المغرب والاختلاف فیہ،

ساتھ مروی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذانین رکعتین ماخلا صلوٰۃ المغرب" یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ استثناء ضعیف ہی حتی کہ علامہ ابن الجوزیؒ نے تو اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے[1]، کیونکہ اس روایت کا مدار حیان پر ہے، جنھیں فلاس نے کذاب قرار دیا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ابن الجوزیؒ کا تشدد معروف ہے، دوسرے اس روایت کی مکمل تحقیق علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حیان نام کے دو راوی ہیں، حیان بن عبداللہ الدارمی اور دوسرے حیان بن عبیداللہ البصری، حیان دارمی کو بلاشبہ فلاس نے کذاب قرار دیا ہے، لیکن حیان[2] بصری صدوق ہیں، اور یہ روایت انہی سے مروی ہے،

البتہ امام بیہقیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے جسے علامہ سیوطیؒ نے بھی نقل کیا ہے، "رواہ حیان بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن بریدۃ واخطأ فی اسنادہ واتی بزیادۃ لم یتابع علیھا[3]"، پھر امام بیہقیؒ نے امام ابن خزیمہؒ کا بھی قول نقل کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "وزاد علما بان ھذہ الروایۃ خطأ ان ابن المبارک قال فی حدیثہ عن کھمس فکان ابن بریدۃ یصلی قبل المغرب رکعتین فلوکان ابن بریدۃ قد سمع من ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا الاستثناء الذی زاد حیان بن عبید اللہ فی الخبر مماخلا صلوٰۃ المغرب لم یکن یخالف خبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم[4]"، اگر امام بیہقیؒ وابن خزیمہ کا یہ خیال درست ہو تو اس روایت سے حنفیہ کا

---

[1] لکن لم یحکم علیہ بالوضع وانما قال ھذا حدیث لایصح (الموضوعات لابن الجوزیؒ ج ۲ ص ۹۲)

[2] قال فیہ ابوحاتم صدوق وقال اسحٰق بن راھویہ کان رجل صدق وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال ابن حزم مجھول فلم یصب (اللآلی المصنوعۃ، ج ۲ ص ۱۵ نقلاً عن المیزان)

[3] بیہقی ج ۲ ص ۴۷۴، ۱۲

[4] سنن کبریٰ بیہقی، ج ۲ ص ۴۷۴، باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین،

استدلال کمزور ہو جاتا ہے[1]،

حنفیہ کا دوسرا استدلال ابو داؤد[2] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے، عن طاؤس قال سئل ابن عمر عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت احداً علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما ورخص[3] فی الرکعتین بعد العصر،

حنفیہ کی تیسری دلیل ابراہیم نخعی کی روایت ہے: "قال لم یصل ابو بکر ولا عمر ولا عثمان رضی اللہ عنہم قبل المغرب رکعتین[4]"

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے سنّیت کی نفی تو ثابت کی جا سکتی ہے لیکن عدمِ جواز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے، نہی نہیں، جبکہ جواز پر شافعیہ کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں،

(۱) بخاری میں روایت ہے "عبداللہ المزنی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال[5] صلوا قبل صلوٰۃ المغرب قال فی الثالثۃ لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ"

(۲) بخاری[6] ہی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، قال کان المؤذن اذا اذن قام ناس من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبتدرون السواری حتی یخرج النبی

---

[1] وقال علاء الدین المارديني فی الجوہر النقی "قلت اخرج البزار ھذا الحدیث (ای حدیث حیان بن عبید اللہ البصری) ثم قال حیان رجل من اہل البصرۃ مشہور لیس بہ باس وقال فیہ ابو حاتم صدوق وذکرہ ابن حبان فی الثقات من اتباع التابعین واخرج لہ الحاکم فی ابواب الزنا حدیثاً وصحح اسنادہ فھذہ زیادۃ من ثقۃ فیحمل علی ان لابن بریدۃ فیہ سندین سمعہ من ابن مغفل بتلک الزیادۃ وسمعہ من ابیہ بالزیادۃ" (فی ذیل سنن کبریٰ بیہقی ج ۲ ص ۴۷۵، ۴۷۶) مرتب عفی عنہ

[2] ج ۱ ص ۱۸۲ باب الصلوٰۃ قبل المغرب واخرجہ البیہقی ایضاً فی سننہ الکبریٰ ج ۲ ص ۴۷۴ و ۴۷۵ فی باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین، ۱۲

[3] ای وما رأیت احداً رخص فی الرکعتین بعد العصر، ۱۲

[4] بیہقی ج ۲ ص ۴۷۶ باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین، ۱۲

[5] بخاری ج ۱ ص ۱۵۷ کتاب التہجد باب الصلوٰۃ قبل المغرب واخرجہ ابو داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۸۲، تحت باب الصلوٰۃ قبل المغرب، ۱۲

[6] ج ۱ ص ۸۷ کتاب الاذان باب کم بین الاذان والاقامۃ ۱۲ (مرتب عفی عنہ)

صلی اللہ علیہ وسلم وھم کذلک یصلون رکعتین قبل المغرب ولم یکن بین الاذان والاقامۃ شئ ، (قال مبالغۃ فی القلۃ)

(۳) ابوداؤد[۱] میں روایت ہے: "عن انس بن مالک قال صلیت الرکعتین قبل المغرب علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قلت لانس ارآکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال نعم رآنا فلم یامرنا ولم ینھنا" اس مجموعہ سے رکعتین قبل المغرب کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام نے جواز کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحب نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ روایات کے ذریعہ رکعتین قبل المغرب کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو مکروہ یا بدعت کہنے کا کوئی جواز نہیں،

بہرحال رکعتین قبل المغرب روایات کی رُو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک افضل معلوم ہوتا ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیلِ مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اور یہ رکعتین اس کے منافی ہیں، دوسرے صحابہ کرام کی اکثریت یہ رکعتین نہیں پڑھتی تھی، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعاملِ صحابہ ہی سے ثابت ہوتا ہے، چونکہ صحابہ کرام نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے اس لئے اُن کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے[۲]، البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابلِ ملامت نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ

فقد ادرک الصبح ، اس حدیث کا جزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نمازِ عصر کے دوران سورج غروب ہوجائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہوجاتی ہے،

---

[۱] ج ۱، ص ۱۸۲، باب الصلوٰۃ قبل المغرب ، ۱۲

[۲] سُئل سعید بن المسیب عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت فقیھاً یصلیھما الیس سعد بن مالک، وقول ابی سعید الخدری لم ادرک احداً من الصحابۃ یصلیھما غیر سعد بن مالک کما فی المعتصر وفی بدائع الفوائد ص ۱۱۵ عن احمد ما فعلتہ الا مرۃ فلما رأ الناس علیہ فترکتہا ، المنتخب من معارف السنن ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶ ،

(مرتب عفی عنہ)

البتہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہوجائے گی، اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، جبز داوّل میں احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدم فسادِ صلوٰۃ کا حکم لگاتے ہیں، جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ شیخینؒ کے نزدیک اگر ارتفاعِ شمس تک مصلی توقف کرے اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہوجاتی ہے،

ائمہ ثلاثہ اور جمہور حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ارشاد ہے: "من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک من العصر رکعۃ قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر" اس حدیث میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، حدیثِ باب حنفیہ کے بالکل خلاف ہے، مختلف مشائخِ حنفیہ نے اس کا جواب دینے میں بڑا زور لگایا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی شافی جواب نہیں دیا جاسکا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس حدیث کو مشکلات میں سے شمار کیا گیا ہے،

امام طحاویؒ احادیث النہی من الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیثِ باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث اُن لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلی بار نماز فرض ہورہی ہو، کالصبیّ اذا بلغ والکافر اذا اسلم، اسی طرح حائضہ جبکہ وہ پاک ہوجائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے، تو اُن پر نماز فرض ہوگئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے، امام طحاویؒ کے نزدیک حدیثِ باب کی تقدیر یوں ہے، "من ادرک من الصبح وقت رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک وجوب صلوٰۃ الصبح ومن ادرک من العصر وقت رکعۃ قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک وجوب صلوٰۃ العصر"

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں فجر اور عصر ہی کی کیا تخصیص ہے، یہ حکم تو پانچوں نمازوں میں یکساں ہے، اس کا جواب امام طحاویؒ یہ دیتے ہیں کہ فجر اور عصر کے اوقات کا خروج چونکہ سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے اس لئے خاص طور سے اُن کو ذکر کر دیا گیا، ورنہ حکم عام ہی ہے، لیکن امام طحاویؒ کی توجیہ ان روایات میں نہیں چل سکتی، جن میں یتم صلوٰتہ[ل]

[ل] سنن کبریٰ بیہقی، ج ۱ ص ۳۷۹ کتاب الصلوٰۃ باب الدلیل علیٰ انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، ۱۲

"فلیتم صلاتہ"[1] یا "فلیصل الیہا اخریٰ"[2] کی زیادتی وارد ہوئی ہے، یا جن کے الفاظ ایسے ہیں "من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس ورکعۃ بعد ما تطلع فقد ادرک الصبح"[3] ان الفاظ کی کوئی توجیہ امام طحاویؒ کے قول پر ممکن نہیں،

بہرحال یہ تو امام طحاویؒ کا مسلک تھا، اور جو حضرات حنفیہ فجر اور عصر میں تفریق کے قائل ہیں اُن کے مسلک پر حدیثِ باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور سے حنفیہ کی طرف سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیثِ باب اُن احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے، "واذا تعارضا تساقطا" لہٰذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقتِ فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے، لہٰذا جو آخر وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا، لیکن طلوعِ شمس کی حیلولت کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوئی، اور وجوبِ کامل کی صورت میں اگر ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، اس کے برخلاف وقتِ عصر میں اصفرار سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہٰذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا، اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ اس نے جیسا وجوب ہوا تھا ویسی ہی ادائیگی بھی کر دی لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہوئی

یہ وہ توجیہ ہے جو عام طور سے مشائخ حنفیہ کی طرف سے پیش کی جاتی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے بھی یہی توجیہ کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس توجیہ پر بیشمار اشکالات وارد ہوتے ہیں، مثلاً ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ ساری توجیہ حدیثِ باب اور احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ کے درمیان تعارض کے اثبات پر مبنی ہے، حالانکہ درحقیقت دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ وہاں صرف نہی ہے نہ کہ نفی، اور یہاں اثبات ہے، اور تعارض نفی اور اثبات میں ہوتا ہے نہ کہ نہی اور اثبات میں، بالفاظ دیگر احادیث النہی کا موضوع جواز و عدمِ جواز ہے اور حدیثِ باب کا موضوع فساد و عدمِ فساد، بالخصوص حنفیہ کے مسلک پر تو قطعاً تعارض متحقق نہیں ہوتا، کیونکہ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیۃ منہی عنہ کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے، —— اس کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ نے افعال کو دو قسم پر منقسم کیا ہے، افعالِ شرعیہ اور افعالِ حسیہ، افعالِ شرعیہ وہ افعال ہیں جن کی تعریف اور حقیقت و شرائط شرع کے آنے سے

---

[1] دارقطنی (ج ۱ ص ۳۸۲) باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا ومن دخل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲

[2] اخرجہ البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۱ ص ۳۷۹) باب الدلیل علیٰ انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، والدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۸۲) فی باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا ومن دخل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲ مرتب

[3] بیہقی (ج ۱ ص ۳۷۹) باب الدلیل علیٰ انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا ۱۲

پہلے معلوم نہ تھی، جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ، دوسرے افعالِ حسیہ، اُن کی حقیقت کا معلوم ہونا شریعت پر موقوف تھا جیسے زنا وغیرہ، ان افعال کے نتائج شرعًا بھی معتبر نہیں، یعنی اس میں نہی سے ممانعت اور عدمِ صحت دونوں کا ثبوت ہوتا ہے، بخلاف افعالِ شرعیہ کے کہ ان میں نہی کا نتیجہ صرف ممانعت ہے عدمِ صحت پر نہیں، جیسے حدیث[1] میں ایام النحر میں روزے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک صوم یوم النحر ناجائز ہونے کے باوجود معتبر ہوتا ہے، یعنی اگر رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا، ورنہ تکلیف مالایطاق لازم آئے گی، کیونکہ نہی اسی سے ہوتی ہے جو استطاعت میں ہو، ورنہ نہی نہی نہیں رہتی، بلکہ نفی بن جاتی ہے، بخلاف افعالِ حسیہ کے کہ اُن کا وجود بغیر شرع ممکن ہے، لہٰذا اگر شرعًا ان افعال کے نتائج تسلیم نہ کئے جائیں تو اس سے فعل کی نفی لازم نہیں آتی، اسی طرح طلوع و غروب کے وقت نماز سے نہی کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی، یہ بات حنفیہ کے اصول کے عین مطابق ہے، جب یہ بات متعین ہوگئی کہ احادیث النہی عدمِ جوازِ صلوٰۃ پر دال ہیں اور حدیثِ باب صحتِ صلوٰۃ پر تو تعارض باقی نہ رہا، اور جب تعارض ہی نہ رہا تو پھر رجوع الی القیاس باطل ہے،

یہ اشکال بہت قوی ہے اور علماءِ متقدمین کی کتابوں میں اس کا کوئی حل نہیں ملتا، البتہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی قدس سرہٗ نے "بوادر النوادر" میں اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ محض نہی نہیں ہے بلکہ نفی بھی ہے، کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی مرفوع روایت میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: لا صلوٰۃ بعد الفجر حتی تبزغ[3] الشمس ولا صلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس[2]

اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع و غروب کے وقت نہ صرف نماز ناجائز ہے بلکہ فاسد بھی ہے، اور حدیثِ باب میں اثبات ہے، لہٰذا تعارض متحقق ہوگیا، اور قیاس کی طرف رجوع درست ہوا،

اگرچہ حضرتؒ کی یہ تحقیق دوسری تمام تحقیقات کے مقابلہ میں اقرب الی القبول ہے لیکن معاملہ اس کے باوجود حل ہوتا نظر نہیں آتا، اولاً اس لئے کہ لا صلوٰۃ کا صیغہ بکثرت نہی کے معنی

---

[1] کما فی احادیث مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم یومی العیدین ۱۲ مرتب

[2] نسائی ج ۱ ص ۶۶ (طبع مکتبہ سلفیہ لاہور) کتاب المواقیت باب النہی عن الصلوٰۃ بعد العصر،

[3] تبزغ ای تطلع، ۱۲ مرتب

میں آتا ہے، کما فی قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد[1]، وکما فی قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب[2]، اسی طرح مذکورہ حدیث میں بھی نفی نہی کے معنی میں ہو سکتی ہے، اور حدیثِ مذکور کی یہ تشریح دو وجہ سے بہتر ہے، ایک اس لئے کہ دوسری تمام روایات میں نہی کا صیغہ ہے، اور ایک منفرد روایت کو روایاتِ کثیرہ پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے، دوسرے اس لئے کہ نفی کے معنی مراد لینے سے تعارض متحقق ہوتا ہے جس سے تساقط کی ضرورت پڑتی ہے، اور نہی کے معنی لینے سے تعارض رفع ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ معنی مراد لینا اولیٰ ہے جس سے تعارض رفع ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ معنی مراد لئے جائیں جس سے تعارض ثابت ہوتا ہو، اور پوری روایت ہی ساقط ہو جاتی ہو، جو کہ ابطال الشئ بنفسہ ہے۔

ثانیاً تعارض اگر مان بھی لیا جائے تو جو قیاس حنفیہ نے پیش کیا ہے خود اس میں وجوب اور ادار میں کمال اور قصور کے اعتبار سے فرق ہو جانے پر نماز کا فاسد ہونا محلِ نظر ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگرچہ وجوبِ ادار عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے، لیکن نفسِ وجوب باتفاق ابتداءِ وقت میں ہو جاتا ہے، لہٰذا نفسِ وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہئے نہ عصر کی، دوسرے اگر وجوبِ ادار ہی کا اعتبار ہو تب بھی ہمیں یہ اصول تسلیم نہیں کہ وجوبِ ادار اگر کامل وقت میں ہوا ہو اور ادائیگی ناقص وقت میں تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصفرارِ شمس سے ذرا پہلے وقتِ کامل میں نماز شروع کرے اور اصفرار کے بعد وقتِ مکروہ میں ختم کرے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے، اس لئے کہ وجوبِ ادار وقتِ کامل میں ہوا اور ادائیگی وقتِ ناقص میں، جبکہ اس فسادِ صلوٰۃ کا کوئی قائل نہیں، بہرحال حنفیہ کے اس قیاس پر ان اعتراضات کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کو نہیں ملا،

ایک دوسری توجیہ علامہ ابن الملک نے کی ہے، اور وہ یہ کہ حدیثِ باب میں "فقد ادرک الصبح" سے مراد "فقد ادرک ثواب الصبح" ہے، اور مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طلوع سے

---

[1] دارقطنی ج ۱ ص ۴۲۰ کتاب الصلوٰۃ باب الحث لجار المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الا من عذر،

[2] مسلم ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تیسر لہ غیرہا،

قبل ایک رکعت پڑھ لے تو اس کو صبح کی نماز کا ثواب مل جائے گا، اگرچہ اس کی نماز فاسد ہی ہو، اور اس پر قضاء لازم ہو، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح بخاری[۳] میں اس حدیث کے ساتھ..... "فلیتم صلوٰتہ" اور سنن بیہقی[۲] میں "فیصل الیہا اخریٰ" کے الفاظ بھی آئے ہیں، ان الفاظ پر یہ توجیہ بھی منطبق نہیں ہو سکتی،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے اور وہ یہ کہ حدیث درحقیقت مسبوق کے بارے میں ہے اور اس کا وہی مطلب ہے جو حضرت ابوہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوع "من ادرك ركعة من الصلوٰة فقد ادرك الصلوٰة[۳]" کا ہے، یعنی اگر مسبوق کو ایک رکعت بھی مل جائے تو اس کو جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر عصر اور فجر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ ان دونوں نمازوں کی اہمیت کو بیان کرنا مقصود ہے، جیسا کہ حضرت ابن فضالہؓ کی حدیث میں روایت ہے، "حافظ على العصرين[۴]"، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ پر ایک اشکال یہ ہے کہ بیہقیؒ نے سنن کبریٰ میں اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ بھی روایت کیا ہے: "من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع فقد ادرك الصبح[۵]" اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلوعِ شمس کے بعد ایک رکعت پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی،

---

[۱] ج ۱ ص ۷۹ کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب من ادرک رکعۃ من العصر قبل الغروب، "عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ادرک احدکم سجدۃ من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوٰتہ واذا ادرک سجدۃ من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوٰتہ"، مرتب ۱۲

[۲] ج ۱ ص ۳۷۹ باب الدلیل علی انہا لاتبطل بطلوع الشمس فیہا،

[۳] بخاری ج ۱ ص ۸۲ کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب من ادرک من الصلوٰۃ رکعۃ، ۱۲

[۴] ابوداؤد ج ۱ ص ۶۱ باب المحافظۃ علی الصلوات، پوری روایت اس طرح ہے: عن عبداللہ ابن فضالۃ عن ابیہ قال علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان فیما علمنی وحافظ علی الصلوات الخمس قال قلت ان ہذہ ساعات لی فیہا اشغال فمرنی بامر جامع اذا انا فعلتہ اجزأ عنی فقال حافظ علی العصرین وما کانت من لغتنا فقلت وما العصران فقال صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبہا، مرتب عفی عنہ

[۵] سنن کبریٰ بیہقی ج ۱ ص ۳۷۹، باب الدلیل علی انہا لاتبطل بطلوع الشمس فیہا،

اس اعتراض کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ایک اور روایت کی معنوی تلخیص ہی جس میں ارشاد ہے:۔۔۔۔۔۔"قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلهما بعد ما تطلع الشمس[1]"

یہ دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں، اور دونوں کا مدار قتادہ پر ہے، اس لئے یہ دونوں بظاہر ایک ہی حدیث ہیں، اور اس میں رکعۃ قبل الطلوع سے مراد صلوٰۃ مکتوبہ ہے، جو اس نے طلوعِ شمس سے پہلے پڑھی اور رکعۃ بعد ما تطلع سے مراد فجر کی سنتیں ہیں، جو وہ طلوعِ شمس کے بعد ادا کرے گا،

لیکن اس توجیہ پر ایک قوی اشکال یہ ہے کہ بیہقی[2] میں مکمل روایت اس طرح مروی ہے "من ادرك من الصبح رکعة قبل ان تطلع الشمس ورکعة بعد ما تطلع فقد ادرك الصبح ومن ادرك رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس وثلاثا بعد ما تغرب فقد ادرك العصر، اس حدیث کے جزوِ ثانی میں ظاہر ہے کہ رکعۃ سے مراد سنتیں نہیں لی جاسکتیں، لہٰذا اس حدیث کے جزوِ اوّل میں بھی رکعۃ سے سنتِ فجر مراد لینا مشکل ہے، خود صاحبِ معارف السنن نے حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ کو بہت مفصل اور موجّہ کرکے بیان کیا ہے، لیکن آخر میں خود انھوں نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ شرح صدر اس پر بھی نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ان تمام توجیہات پر ایک مشترک اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤوّل کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہوسکتا ہے، اور اس معاملہ میں تفریق بین الفجر والعصر کے بارے میں حنفیہؒ کے پاس کوئی نصِ صریح نہیں، صرف قیاس ہے، اور وہ بھی مضبوط نہیں،

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہؒ کی طرف سے کوئی ایسی توجیہ اب تک احقر (استاذنا المحترم الشیخ محمد تقی عثمانی دام اقبالہم) کی نظر سے نہیں گذری جو کافی اور شافی ہو، اس لئے حدیث کو توڑ موڑ کر حنفیہ کے مسلک پر فِٹ کرنا کسی طرح مناسب نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بارے میں حنفیہؒ کی تمام تاویلات بارد ہیں، اور حدیث میں کھینچ تان کرنے کے بجائے کھُل کر یہ کہنا چاہئے کہ اس بارے میں حنفیہؒ کے دلائل ہماری سمجھ میں نہیں

---

[1] ترمذی ج ۱، ابواب الصلوٰۃ باب ما جاء فی اعادتہما بعد طلوع الشمس ۱۲

[2] ج ۱ ص ۳۷۹ کتاب الصلوٰۃ باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، ۱۲

آسکے، اور ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ادا ہو جائے گی،

حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ صاحبِ بحر الرائق اور علّامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ طلوعِ شمس سے فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اثنارِ صلوٰۃ میں طلوعِ شمس ہو جائے تو مصلّی کو اس وقت تک انتظار کرنا چاہیئے جب تک سورج بلند ہو پھر نماز پوری کرنی چاہیئے[1]،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلٰوتَيْنِ؛

جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر، اس پر ائمہ کا اتفاق ہو کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عذر کی صورت میں جمع بین الصلوٰتین جائز ہے، پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہو کہ شافعیہؒ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے، پھر سفر میں بھی امام شافعیؒ پوری مقدارِ سفر کو عذر قرار دیتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہو گی جب مسافر حالتِ سیر میں ہو، اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کے لئے تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالتِ سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب جمع بین الصلوٰتین جائز ہو گی ورنہ نہیں،

پھر ان سب حضرات کے نزدیک جمع تقدیم بھی جائز ہے، اور جمع تاخیر بھی، جمعِ تاخیر کے لئے اُن کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گزرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو اور جمع تقدیم کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں،

---

[1] فکأنہ استحسن ہذا لیکون مؤدّیاً لبعض الصلوٰۃ فی الوقت ولو افسدہا کان مؤدّیاً جمیع الصلوٰۃ خارج الوقت، واداء لبعض الصلوٰۃ فی الوقت اولیٰ من اداء الکل خارج الوقت، کذا ذکر السغناقی نقلاً عن المبسوط واللہ اعلم، (لمعات التنقیح ج ۲، ص ۲۴۵) ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہی کہ جمع بین الصلوٰتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں[۱]، البتہ جمع صوری جائز ہے، جسے "جمع فعلی" بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی، البتہ ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورۃً اسے جمع بین الصلوٰتین کہہ دیا گیا ہے،

ائمہ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی اُن روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک کے موقع پر ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع فرمایا[۲]، اس مفہوم کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں، نیز ابوداؤد[۳] وغیرہ میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت موجود ہے، جس سے جمع تقدیم کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے،

جبکہ حنفیہ کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:۔

① قولہ تعالیٰ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ۰ (سورۂ نساء، رقم الآیۃ ۱۰۳) وقولہ تعالیٰ فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ الَّذِیْنَ ھُمْ عَنْ صَلٰوتِھِمْ سَاھُوْنَ ۰ (سورۂ ماعون، رقم الآیۃ ۴، پارہ ۳۰) وقولہ تعالیٰ حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی (سورۂ بقرہ، رقم الآیۃ ۲۳۸) ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات معتبر ہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالۃ ہیں، اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو،

---

[۱] وہو قول الحسن والنخعیؒ (فتح الباری ج ۲ ص ۴۶۴) ۱۲

[۲] کما فی روایۃ مسلم عن ابن عباسؓ آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلوٰۃ فی سفرۃ سافرہا فی غزوۃ تبوک فجمع بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء" (مسلم ج ۱، ص ۲۴۶ کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر) مرتب عفی عنہ

[۳] ج ۱ ص ۱۷۲، باب الجمع بین الصلوٰتین ۱۲

(۲) بخاری[1] میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے: قال ما رأیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّٰی صلوٰۃ لغیر میقاتہا الا صلوٰتین جمع بین المغرب والعشاء وصلّی الفجر قبل میقاتہا (المعتاد)

(۳) اصحابِ سنن نے حضرت ابو قتادہؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی الیقظۃ بان یؤخر صلوٰۃ الیٰ وقت اخریٰ[2]،

(۴) اوقاتِ صلوٰۃ کی تحدید تواتر سے ثابت ہے اور اخبارِ آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے،

ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں جمع حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں؛

(۱) صحیح بخاری[3] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے؛ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اعجلہ السیر فی السفر یؤخر صلوٰۃ المغرب حتی یجمع بینہا و بین العشاء قال سالم وکان عبد اللہ بن عمر یفعلہ اذا اعجلہ السیر یقیم المغرب فیصلیہما ثلاثا ثم یسلّم ثم قلما یلبث حتی یقیم العشاء الخ، اس میں صراحت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نمازِ مغرب سے فارغ ہونے کے بعد کچھ دیر انتظار فرماتے تھے، اور اس کے بعد نمازِ عشاء پڑھتے تھے، اس انتظار کا کوئی اور محمل نہیں ہو سکتا، سوائے اس کے کہ وہ وقتِ عشاء کے دخول کا تیقن چاہتے تھے، خود حافظ ابن حجرؒ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اس میں جمع صوری پر دلیل ملتی ہے (فتح الباری ج ۲ ص ۴۶۵)

(۲) اس سے زیادہ صریح روایت ابو داؤد[4] میں نافع عن عبد اللہ بن واقد کے طریق

---

[1] ج ۱ ص ۲۲۸ کتاب المناسک باب متی یصلّی الفجر بجمع (ای بمزدلفۃ) واخرجہ مسلم ایضاً فی کتاب الحج فی باب استحباب زیادۃ التغلیس بصلوٰۃ الصبح یوم النحر بالمزدلفۃ والمبالغۃ فیہ بعد تحقق طلوع الفجر (ج ۱ ص ۴۱۷)۔

[2] لفظہ للطحاوی باب الجمع بین الصلوٰتین ۱۲

[3] ج ۱ ص ۱۴۹، ابواب تقصیر الصلوٰۃ باب ہل یؤذن او یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء ۱۲

[4] ج ۱ ص ۱۷۱، باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲

سے مروی ہے "ان مؤذن ابن عمرؓ قال الصلوٰۃ قال سِرْ سِرْ حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلّی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلّی العشاء ثم قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل بہ امر صنع مثل الذی صنعت، امام ابوداؤدؒ نے نہ صرف اس پر سکوت کیا ہے بلکہ اس کا ایک متابع بھی ساتھ ہی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ عُبید اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذھاب الشفق نزل فجمع بینھما، نیز امام دارقطنیؒ نے بھی اپنی سنن[1] میں یہ روایت متعدد طرق سے نقل کی ہے اور سکوت کیا ہے،

(۳) صحیح مسلم[2] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیا جمیعا وسبعا جمیعا، قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخر الظھر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء، قال انا اظن ذلک" اس روایت میں حدیث کے دو راویوں کا گمان حنفیہ کے عین مطابق ہے، یہ تمام روایات جمع صوری پر بالکل صریح ہیں،

(۴) ترمذی کی اگلی روایت جو حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے[3]، "قال من جمع بین الصلوٰتین من غیر عذر فقد اتی بابا من ابواب الکبائر" اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کیونکہ اس کا مدار حنش بن قیس پر ہے جس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: وھو ضعیف عند اھل الحدیث ضعفہ احمد وغیرہ" لیکن مؤطا امام محمدؒ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: "قال محمدؒ بلغنا عن عمر بن الخطابؓ انہ کتب فی الآفاق ینھاھم ان یجمعوا بین الصلوٰتین ویخبرھم ان الجمع بین الصلوٰتین فی وقت واحد کبیرۃ من الکبائر[4]،

---

[1] ج ا ص ۳۹۲ کتاب الصلوٰۃ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر ۱۲

[2] ج ا ص ۲۴۶ کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا، باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر ۱۲

[3] ورواہ الدارقطنی ایضاً فی سننہ ج ا ص ۳۹۵ فی باب صفۃ الصلوٰۃ فی السفر والجمع بین الصلوٰتین من غیر عذر وصفۃ الصلوٰۃ فی السفینۃ وقال "حنش ھذا ابو علی الرحبی متروک" (مرتب عفی عنہ)

[4] (قال محمدؒ، اخبرنا بذلک الثقات عن العلاء بن الحارث عن مکحول" مؤطا امام محمدؒ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر والمطر، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ (طبع نور محمد)، مرتب عفی عنہ،

⑤ بعض صورتوں میں قائلین جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب "قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر وبین المغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف ولا مطر" اس میں دوسرے ائمہ بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالتِ مرض پر محمول فرمایا ہے، لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری ... آبادی اس وقت بیمار ہوگئی ہو، دوسرے جب حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس جمع سے آپ کا مقصد کیا ہے؟ تو انھوں نے صرف اتنا فرمایا "ان لا تحرج امتہ" اگر اس کا سبب مرض ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اسے ضرور بیان فرماتے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں جمع صوری ہی مراد لینا بہتر ہے، اور حقیقت بھی یہ ہے کہ حدیثِ باب کی توجیہ کا اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں اور جب اس روایت میں جمع صوری مراد لی جائے گی تو دوسری روایات کو بھی لامحالہ جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا،

⑥ اگر جمع سے مراد جمع صوری لی جائے تو تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب اور صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت "ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ لغیر میقاتہا الخ" کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہی توجیہ راجح ہوگی جس میں تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہو

⑦ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں جمع صوری مراد ہونے پر ایک بہت لطیف وجہ بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں جمع بین الصلوٰتین کا ذکر آیا ہے وہاں جمع بین الظہر والعصر ہوا ہے یا بین المغرب والعشاء، ان کے علاوہ کسی بھی دو نمازوں میں نہ جمع ثابت ہے اور نہ کوئی اس کے جواز کا قائل ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی انہی دو نمازوں کے درمیان جمع کے قائل ہیں فجر اور ظہر یا عصر اور مغرب یا عشاء اور فجر کے درمیان جمع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور نہ ہی کسی روایت سے ثابت ہے، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو اس تفریق کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ظہر وعصر کو جمع کرنا تو جائز ہو لیکن عصر اور مغرب کو جمع کرنا جائز نہ ہو،

لہ ج ۲ ص ۱۹ باب تاخیر الظہر الی العصر واستحسن ہذا القول القرطبی وامام الحرمینؒ وجزم بہ ابن الماجشون والطحاوی وقواہ ابن سید الناس کذا فی الفتح ۱۲

البتہ اگر جمع صوری مراد لی جائے تو اس کی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہے، اور وہ یہ کہ فجر اور ظہر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ بیچ میں ایک طویل وقت مہمل حائل ہے، اور عصر و مغرب اور عشاء و فجر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ عصر اور عشاء کے آخری اوقات مکروہ ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس جمع بین الصلوٰتین پر عمل فرمایا ہے وہ جمع صوری تھی نہ جمع حقیقی، ورنہ وہ تمام نمازوں میں ہوتی،

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جمع صوری مراد لینے پر کئی اعتراضات کئے جاتے ہیں،

(۱) پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم[1] میں حضرت انسؓ کی بعض روایات ایسی ہیں جن میں جمع صوری مراد لینا ممکن نہیں، مثلاً حضرت انسؓ کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں :۔

"عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل علیہ السفر یؤخر الظہر الیٰ اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب حتی یجمع بینہا وبین العشاء حین یغیب الشفق"[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک "یؤخر الظہر الیٰ اول وقت العصر" کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت مغیا میں داخل نہیں، رہے "حین یغیب الشفق" کے الفاظ تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مغرب ایسے وقت پڑھی جبکہ شفق غائب ہونے کے قریب تھی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابوداؤد[2] میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح مروی ہے کہ ایک مرتبہ انھیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہ[3] کی علالت کی بناء پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی، اس تاخیر کے بیان میں ابوداؤد کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں: "فسار حتی غاب الشفق فنزل فجمع بینہما،"

---

[1] ج ۱ ص ۲۴۵، کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، ۱۲

[2] ج ۱، ابواب صلوٰۃ السفر باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲

[3] اُخبر بشدۃ مرضہا وقرب موتہا ویدل علیہ ما رواہ النسائی قال سألنا سالم بن عبد اللہ عن الصلوٰۃ فی السفر فقلنا اکان عبد اللہ یجمع بین شیٔ من الصلوات فی السفر فقال لا الا بجمع ثم انتبہ فقال کانت عندہ صفیۃ فارسلت الیہ انی فی آخر یوم من الدنیا واول یوم من الآخرۃ فرکب وانا معہ الحدیث (بذل المجہود طبع سہارنپور) ج ۲، ص ۲۳۵، باب الجمع بین الصلوٰتین)، مرتب عفی عنہ

ایک روایت میں "حتیٰ کان[1] بعد غروب الشفق" ایک روایت میں "حتیٰ[2] اذا کان بعد ماغاب الشفق" ایک روایت میں "حتیٰ[3] اذا کاد یغیب الشفق" اور ایک روایت میں "حتیٰ[4] اذا کاد ان یغیب الشفق" کے الفاظ آئے ہیں، اور مسلم[5] کی روایت میں "بعد ان یغیب الشفق" کے الفاظ آئے ہیں، یہاں تطبیق کا بجز اس کے کوئی اور طریقہ نہیں کہ "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" کو اصل قرار دے کر دوسری روایات کو اسی پر محمول کیا جائے، اور کہا جائے کہ راویوں نے روایت بالمعنیٰ کی ہے، چونکہ اوقات قریب قریب تھے اس لئے کسی نے "غاب الشفق" کسی نے "کاد یغیب الشفق" کسی نے "قبل غیبوبۃ الشفق" کے الفاظ سے اس واقعہ کو بیان کر دیا، یہ توجیہ وتطبیق اس لئے راجح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں پیچھے صریح روایات آچکی ہیں، کہ انھوں نے جمع صوری پر عمل فرمایا، مثلاً صحیح بخاری[6] کی روایت میں "فلما یلبث حتی یقیم العشاء" کے الفاظ اور ابوداؤد[7] میں "حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء" کے الفاظ، نیز "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" والی روایت کے اگلے الفاظ جو اس طرح ہیں "نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی اذا غاب الشفق صلی العشاء" بھی اسی کی تائید کرتے ہیں[8]، یہی توجیہ حضرت انسؓ کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے کہ "حین یغیب الشفق" سے مراد یہ ہے کہ شفق غروب ہونے کے قریب تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی کسی صورت میں مراد نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ غیبوبت شمس ایک آنی چیز ہے، اور

---

[1] جامع الاصول، ج ۵ ص ۱۴، رقم الحدیث ۴۰۳۷،

[2] دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۱ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۸،

[3] دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۳ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۷،

[4] دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۴ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۲۱،

[5] ج ۱ ص ۲۴۵، کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر،

[6] ج ۱ ص ۱۴۹ ابواب تقصیر الصلوٰۃ باب ہل یؤذن او یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء،

[7] ج ۱ ص ۱۷۱ باب الجمع بین الصلوٰتین،

[8] نیز ایک دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس کے الفاظ اس طرح ہیں "حتی اذا کان آخر الشفق نزل فصلی المغرب ثم اقام العشاء وقد تواری الشفق فصلی بنا" (جامع الاصول ج ۵، ص ۱۶، رقم الحدیث ۴۰۳۷)،... دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۳ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، حدیث ۱۷ میں تو صراحۃً یہی الفاظ مروی ہیں۔ (مرتب عفی عنہ)

اس ایک آن میں دونوں نمازیں پڑھنا ممکن نہیں،

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع صوری کے اوپر جمع بین الصلوتین کا اطلاق ہی درست نہیں، کیونکہ اس میں ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی جاتی ہے، لہٰذا جمع بین الصلوتین کی روایات کو اس پر محمول کرنا ایک دُور کی تاویل ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری پر جمع بین الصلوتین کا اطلاق خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلامِ مبارک سے ثابت ہے، کہ آپ نے حضرت حمنہ بنت جحش سے فرمایا: فإن قویتِ علی ان تؤخری الظهر وتعجلی العصر ثم تغتسلین حتّٰی تطهرین وتصلین الظهر والعصر جمیعًا ثم تؤخرین المغرب وتعجلین العشاء ثم تغتسلین وتجمعین بین الصلوتین"[1]

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع بین الصلوتین کا منشاء آسانی پیدا کرنا ہے، اور جمع صوری میں کوئی آسانی نہیں بلکہ مشکل ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین کا اہتمام ہر ایک سے نہیں ہو سکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری میں بھی بہت آسانی ہے، کیونکہ مسافر کو اصل دشواری بار بار اُترنے چڑھنے اور وضو کرنے میں ہوتی ہے، اور جمع صوری میں اس دشواری کا سدِّباب ہو جاتا ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کو تو جمع صوری پر محمول کیا جا سکتا ہے، لیکن جمعِ تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع تقدیم فرمانے کا ذکر صرف حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک روایت میں آیا ہے، جو ابو داؤد[2] میں مروی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوة تبوك اذا ارتحل قبل ان تزیغ[3] الشمس اخر الظهر حتّٰی یجمعها الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظهر والعصر جمیعا ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیهما

---

[1] جامع ترمذی، ابواب الطهارة باب فی المستحاضة انها تجمع بین الصلوتین لغسل واحد،

[2] ج ۱ ص ۱۷۲، کتاب الصلوٰة، باب الجمع بین الصلوتین، ۱۲

[3] قوله تزیغ ای ان تمیل عن وسط السماء الی الغرب، مرتب،

مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجّل العشاء فصلّاها مع المغرب" اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعف کی انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے، خود امام ابوداؤدؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: قال ابوداؤد "لم یرو هذا الحدیث الا قتیبة وحده" وهی اشارة الی ضعف هذا الحدیث، امام ترمذیؒ نے ابواب السفر کے تحت دوبارہ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوٰتین قائم کیا ہے، اس باب کے تحت امام ترمذیؒ نے بھی حضرت معاذؓ کی یہ روایت تخریج کی ہے اور آخر میں فرمایا "وحدیث معاذ حدیث حسن غریب تفرّد به قتیبة لا نعرف احدًا رواه عن اللیث غیره" اور امام حاکمؒ جن کا تساہل مشہور ہے انھوں نے بھی اس حدیث کو ضعیف گردانا ہے، اور انھوں نے علوم الحدیث میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ان بعض الضعفاء ادخله علی قتیبة" چنانچہ اس روایت کو دوسرے جتنے حفاظ روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اور کسی کی روایت میں بھی عصر کا ذکر نہیں، چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت ابوداؤدؒ ہی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:۔ "قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظهر الی وقت العصر ثم نزل فجمع بینهما فان زاغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظهر ثم رکب صلی الله علیه وسلم"، اس میں زوالِ شمس کے بعد صرف ظہر پڑھنے کا ذکر ہے، عصر کا کوئی ذکر نہیں، اسی وجہ سے امام ابوداؤدؒ کا یہ قول مشہور ہے: "لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم"، کذا فی المرقاة لملا علی قاریؒ،

البتہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[1] میں "باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلی الظهر ثم رکب" کے تحت معجم اسمٰعیلی اور اربعین حاکمؒ کے حوالہ سے جمع تقدیم کی تائید میں ایک روایت ذکر کی ہے، اور لکھا ہے: "لکن روی اسحٰق بن راهویه هذا الحدیث عن شبابة فقال کان اذا کان فی سفر نزالت الشمس صلی الظهر والعصر جمیعا ثم ارتحل، اخرجه الاسمعیلی"، اس روایت پر خود اسمٰعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسحٰق بن راہویہ شبابہ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں، اور جعفر الفریابی اسحٰق بن راہویہ سے روایت کرتے میں متفرد ہیں، لہٰذا اس میں دو تفردپائے جاتے ہیں، لیکن حافظؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: "لیس ذٰلک بقادح فانهما

---

[1] ج ۱ ص ۲، ابواب الجمع بین الصلوٰتین (طبع ولی محمد اینڈ سنز)،

[2] (مطبوعہ دار المعرفة للطباعة والنشر بیروت لبنان) ج ۲، ص ۴۷۹،

اماماں حافظان وقد وقع نظیرہٗ فی الاربعین للحاکم،

لیکن یہ جواب اس لئے ناکافی ہے کہ خود امام اسمٰعیلیؒ نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے، اور معلول کہتے ہی اس روایت کو ہیں کہ جس کے رواۃ ظاہر نظر میں ثقات ہوتے ہیں، لیکن اس میں علتِ قادحہ پائی جارہی ہوتی ہے، جسے ماہر محدثین ہی محسوس کرتے ہیں، اور بعض اوقات اس علت کی تشریح الفاظ میں کرنی ممکن نہیں ہوتی، لہٰذا اگر کسی حدیث کو معلول قرار دیا گیا ہو تو اس کے جواب میں محض راویوں کی توثیق کافی نہیں ہوتی، نیز امام حاکمؒ جو اپنے تساہل میں اس قدر معروف ہیں انھوں نے بھی یہ روایت مستدرک حاکم میں ذکر نہیں کی، بلکہ اس کو اربعین میں ذکر کیا ہے، اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جمع تقدیم کے بارے میں کوئی روایت صحت کے ساتھ ثابت نہیں' اس بارے میں عمدۃ القاری میں علامہ عینیؒ کا کلام قابلِ مطالعہ ہے،

من جمع بین الصلوٰتین من غیرِ عذر الخ، اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حنش بن قیس کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، چنانچہ انھوں نے حنش بن قیس کی توثیق کے لئے امام حاکمؒ اور بعض دوسرے محدثین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، لیکن حنش بن قیس کے حالات

لہ ج ۳ ص ۲۰۷، (طبع استنبول) فقال قلت فی ثبوت ہذہ الزیادۃ نظر الا تری ان الحاکم لم یوردہ فی مستدرکہ مع شہرتہ فی تساہلہ فی التصحیح والبخاری مع تتبعہ فی اشیاء علی الحنفیۃ لم یذکر ہذہ الزیادۃ فان قلت لہ طریق آخر رواہ الطبرانی فی الاوسط حدثنا محمد بن ابراہیم بن نصر بن سندر الاصبہانی حدثنا ہارون بن عبد اللہ الجمال حدثنا یعقوب ابن محمد الزہری حدثنا محمد بن سعدان حدثنا ابن عجلان عن عبد اللہ بن الفضل عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کان فی سفر فزاغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظہر والعصر جمیعاً الخ وقال تفرد بہ یعقوب بن محمد قلتُ قال احمدؒ یعقوب بن محمد لیس یسوی شیئاً وقال ابوزرعہ واہی الحدیث الخ......

البتہ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۱۶۰) میں باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر کے تحت اس روایت کو معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ورجالہٗ موثقون" اس طرح آراء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اس کے جواب میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ معلول ہے جیسا کہ پہلا طریق معلول ہے، یا پھر یوں کہا جائے کہ علامہ ہیثمیؒ کے مقابلہ میں امام احمدؒ، امام ابوزرعہ جیسے کبار محدثین کی آراء زیادہ قابل اعتماد ہیں،

(مرتب عفی عنہ)

کتب رجال میں دیکھنے کے بعد ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی روایات ضعیف ہیں۔ البتہ اس حدیث کا مضمون بعض دوسری کتب میں سندِ صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے موقوفاً ثابت ہے۔[1]

بَابُ مَاجَاءَ فِي بَدْءِ الْأَذَانِ[2]

ان ھذہ لرؤیا حق، اس باب کی احادیث سے یہ بات واضح ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینۂ طیبہ میں ہوئی، چنانچہ جمہور محدثین و مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے طبرانی اور ابن مردویہ کے حوالہ سے بعض روایات نقل کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اذان کی تعلیم مکہ مکرمہ میں ہوچکی تھی، اور جب آپؐ معراج پر تشریف لے گئے تھے وہاں حضرت جبرئیلؑ نے آپؐ کو اذان سکھائی تھی، اور آپؐ نے ملائکہ کو اذان دیتے ہوئے سُنا تھا، لیکن اوّل تو یہ روایت سنداً ضعیف ہیں، کما حققہ الحافظ، دوسرے اگر ان روایات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو علامہ سہیلی نے "روض الانف" میں یہ تطبیق دی ہے کہ لیلۃ الاسراء میں آپؐ کو اذان صرف سنائی گئی تھی اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا، اور جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کے ذریعہ اذان کی تعلیم دی گئی تو اس وقت آپؐ کو وہ کلمات یاد آگئے جو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے تھے، چنانچہ آپؐ نے بلا تامل ارشاد فرمایا: "ان ھذہ لرؤیا حق" بہرحال اذان کی ابتداء مدینۂ طیبہ میں ہوئی۔

پھر اختلاف ہی کہ ہجرت کے کونسے سال اذان سکھائی گئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعلیمِ اذان کا واقعہ سنہ ۱ھ میں پیش آیا، جبکہ علامہ عینیؒ کا خیال ہے کہ سنہ ۲ھ میں" ولکل وجہۃ" امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی، اس کے لئے انھوں نے آیتِ قرآنی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ"[3] سے استدلال کیا ہے، کیونکہ جمعہ ہجرت کے فوراً بعد فرض ہوگیا تھا۔

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض جاہل صوفیاء نے اس حدیث کو اولیاء کے خوابوں کے حجت ہونے پر بطور استدلال پیش کیا ہے، اس لئے کہ آپؐ نے فرمایا: "ان ھذہ لرؤیا حق" لیکن یہ

---

[1] جیسا کہ اسی باب میں حنفیہ کے دلائل کے تحت مؤطا امام محمد باب الجمع بین الصلوتین فی السفر، ص ۱۲۹ اور ۱۳۰ کے حوالہ سے یہ روایت پہلے ذکر کی جاچکی ہے۔ (مرتب عفی عنہ)

[2] انظر لتاریخ الاذان فتح الباری (ج ۲ ص ۶۲) کتاب ابواب الاذان، [3] سورۂ جمعہ، آیت ۹ مدنی۔

استدلال بالکل باطل ہے، کیونکہ اذان کی مشروعیت ہمارے لئے خواب کی وجہ سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تصدیق فرمانے اور ان کلمات کے تقریر فرمانے سے ہے کہ آپؐ نے بیداری کی حالت میں ان کلمات کا حکم دیا اور اس خواب کو سچا قرار دیا، چنانچہ اگر آپؐ اس خواب کی تصدیق نہ فرماتے اور اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم نہ دیتے تو اس پر عمل نہ کیا جاتا، بہرحال آپؐ کے بعد چونکہ کسی خواب کی سچائی کا علم کسی یقینی ذریعہ سے نہیں ہوسکتا اس لئے خواب دین میں حجت نہیں، اور خود آپؐ نے بھی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کی تصدیق اس لئے فرمادی کہ آپ کو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے ہوئے کلمات یاد آگئے،

پھر اس پر اتفاق ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان نہیں سکھائی گئی اس وقت تک ان معروف کلمات کے ساتھ اذان دینے کا طریقہ نہیں تھا، حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کے لئے کوئی وقت مقرر کرلیا جاتا تھا اس پر جمع ہوجاتے تھے، بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے رائے دی "اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلوٰۃ" یعنی کوئی منادی مقرر کردیا جائے، چنانچہ آپؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا "یابلال قم فناد بالصلوٰۃ" اس میں نداء سے مراد اذان نہیں، بلکہ "الصلوٰۃ جامعۃ" کا کلمہ ہے جیساکہ طبقات[1] ابن سعد میں حضرت سعید بن المسیبؒ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت نافع بن جبیرؒ کی ایک روایت بھی اسی کو ثابت کرتی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فصیح[2] باصحابہ الصلوٰۃ جامعۃ" بہرحال بعد میں عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان سکھلائی گئی، جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا،

نقم مع بلال فانه اندى وامد صوتا صاحبِ قاموس نے "اندی" کے معنی "احسن" بتائے ہیں، اور بعض دوسرے اہلِ لغت نے اس کے معنی "ارفع" کے ساتھ بیان کئے ہیں،

---

[1] فتح الباری ج ۲ ص ۶۶ کتاب ابواب الاذان باب بدء الاذان ۱۲

[2] قال ابن اسحٰق حدثنی عتبۃ بن مسلم عن نافع بن جبیر وقال عبدالرزاق عن ابن جریج قال قال نافع بن جبیر وغیرہ لما اصبح النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اللیلۃ التی اسری بہ لم یرعہ الا جبرئیل نزل حین زاغت الشمس ولذلک سمیت الاولیٰ ای الصلوٰۃ الظہر فامر فصیح باصحابہ الصلوٰۃ جامعۃ فاجتمعوا فصلی بہ جبرئیل وصلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالناس فذکر الحدیث (فتح الباری ج ۲ ص ۳، کتاب مواقیت الصلوٰۃ) ، مرتب عفی عنہ

پہلی صورت میں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤذن کا حسن الصوت ہونا بہتر ہے، اور دوسری صورت میں رفیع الصوت ہونا بہتر معلوم ہوتا ہے،

فلما سمع عمر بن الخطاب ذلک و بلال بالصلوٰۃ خرج الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو الفاظ اذان کی شروعیت کا علم اس وقت ہوا جب حضرت بلالؓ نے اذان دی، لیکن ابوداؤد[1] وغیرہ کی دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زیدؓ اپنا خواب سنا رہے تھے اس وقت حضرت عمرؓ بذاتِ خود وہاں موجود تھے، بلکہ ابوداؤد[2] کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: "قال وکان عمر بن الخطاب قد رآہ قبل ذلک فکتمہ عشرین یوماً قال ثم اخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ما منعک ان تخبرنی فقال سبقنی عبد اللہ بن زید فاستحییت" ان مختلف روایات کی وجہ سے جو اُلجھن پیدا ہوتی ہے اسے اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے یہ خواب حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے بھی بیس دن قبل دیکھ لیا تھا، لیکن وہ اس خواب کو بھول گئے تھے، پھر جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے خواب سنایا تو اس وقت انہیں اپنا خواب یاد آیا، لیکن وہ بتقاضائے حیاء خاموش رہے کیونکہ حضرت عبداللہؓ سبقت کرچکے تھے، (اور غالباً اپنے گھر تشریف لے گئے) بعد میں جب حضرت بلالؓ نے اذان دی تو اس وقت انھوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا: یارسول اللہ والذی بعثک بالحق لقد رأیت مثل الذی قال فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فللہ الحمد فذلک اثبت، کذا فی روایۃ الباب، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہوسکتی ہے،

---

[1] فجاء رجل من الانصار فقال یارسول اللہ انی لما رجعت لما رأیت من اہتمامک رأیت رجلاً کان علیہ ثوبین اخضرین فقام علی المسجد فاذّن ثم قعد قعدۃ ثم قام فقال مثلہا الا انہ یقول قد قامت الصلوٰۃ ولولا ان یقول الناس قال ابن المثنی (ای فی روایتہ) ان تقولوا (ای لولا ان تقولوا) لقلت انی کنت یقظاناً غیر نائم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ابن المثنی لقد اراک اللہ خیراً ولم یقل عمر ولقد فمر بلالاً فلیؤذن قال فقال عمر اما انی قد رأیت مثل الذی رأی ولکن لما سبقت استحییت، (ابوداؤد، ج اص ۷۴، باب کیف الاذان) (طبع دلی محمد اینڈ سنز) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ج اص ۷۱، باب بدأ الاذان، ۱۲

پھر معجم اوسط طبرانی کی ایک روایت میں مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو بھی خواب میں اذان سکھائی گئی تھی بلکہ امام غزالیؒ کی "الوسیط" میں دس سے زائد صحابہ کے بارے میں یہی بیان ہوا ہے لیکن ابن صلاح اور امام نوویؒ نے اس کی تردید کی ہے[1]،

بَابُ مَاجَاءَ فِی التَّرْجِیْعِ فِی الْاَذَانِ

فوصف الاذان بالترجیع، ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دو مرتبہ بلند آواز سے کہنا، امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیع افضل ہے اس لئے ان کے نزدیک اذان اُنیس (۱۹) کلمات پر مشتمل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ (۱۷) کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجیع کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتداءِ اذان میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے، حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ ہیں جس میں ترجیع نہیں ہے، اور اذان کے شروع میں تکبیر چار مرتبہ ہے، لیکن یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیع جائز ہے، اور امام سرخسیؒ اور بعض دوسرے فقہاءِ حنفیہ نے ترجیع کو جو مکروہ لکھا ہے اس سے مراد خلاف اَولیٰ ہے، اور لفظ مکروہ بعض اوقات خلافِ اَولیٰ کے معنی میں بھی استعمال ہوجاتا ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ صومِ عاشوراء کو تنہا رکھنا بعض فقہاء نے مکروہ کہا ہے، لیکن اس سے مراد خلافِ اَولیٰ ہے،

امام مالکؒ تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اگلے باب میں مذکور ہے، "أُمِرَ بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامة" شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا ہے، اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے، نیز اگلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی ان الاقامة مثنیٰ مثنیٰ) میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے: "قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعًا شفعًا فی الاذان والاقامة"۔

لیکن جمہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابو محذورہؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زید اور حضرت سعد القرظؓ کی اذان جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے، یہ روایات ابوداؤد

---

[1] ہذا التفصیل ماخوذ من فتح الباری، ج ۲ ص ۶۳، کتاب ابواب الاذان باب بدء الاذان ۱۲

داہن ماجہ وغیرہ میں موجود ہیں، لہٰذا شفعِ اذان کا مطلب شہادتین اور حیعلتین میں شفع کرنا ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا، گویا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات کو ایک سانس میں ادا کیا جائے،

مالکیہ اور شافعیہ ترجیع کے ثبوت میں حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث باب پیش کرتے ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقعدہ والقی علیہ الاذان حرفاً حرفاً قال ابراھیم مثل اذاننا قال بشر فقلت لہ اعد علی فوصف الاذان بالترجیع" نیز اسی باب میں حضرت ابو محذورہؓ ہی کی دوسری روایت بھی ترجیع کو ثابت کرتی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ"

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے کہ ان کو خواب میں جو اذان سکھلائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی[1]، اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؓ فرماتے ہیں: "سمعت[2] بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی" اور حضرت سوید بن غفلہ مخضرمین میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ٹھیک اس دن مدینہ طیبہ پہنچے ہیں، جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ مبارک دفن کیا گیا، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے حضرت بلالؓ کی اذان آپؐ کی وفات کے بعد سنی، لہٰذا جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کی اذان میں حضرت ابو محذورہؓ کے واقعہ کے بعد تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس روایت سے ان کی تردید ہو جاتی ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذی[3] میں حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت[4] ہے، "قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ"

---

[1] کما فی روایۃ ابی داؤد، ج ۱ ص ۷۱ و ۷۲، کتاب الصلوٰۃ باب کیف الاذان، (طبع ولی محمد اینڈ سنز کراچی)

[2] شرح معانی الآثار ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب الاقامۃ کیف ہی، ۱۲

[3] لفظہ للترمذی ج ۱ باب ماجاء فی ان الاقامۃ مثنی مثنی،

[4] قال ابن الجوزیؒ فی التحقیق حدیث عبد اللہ بن زید ہو اصل فی التاذین ولیس فیہ ترجیع فدل علی ان الترجیع غیر مسنون، (حواشی آثار السنن للنیموی ص ۵۱، باب ماجاء فی عدم الترجیع) مرتب عفی عنہ

چوتھی دلیل، نسائیؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "قال کان الاذان علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثنی مثنی الخ"۔

جہاں تک ابو محذورہؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ[۲] نے یہ دیا ہے کہ: "وکان ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا الخ" یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا، ابو محذورہؓ سمجھے یہ اذان کا جزء ہے، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابو محذورہؓ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے، جو مناسب نہیں، اس کے علاوہ ابوداؤد[۳] کی روایت میں "ثم ارجع فمد من صوتک اشھد ان لا الٰہ الا اللہ الخ" کے الفاظ اس کی تردید کر رہے ہیں، بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ طبرانیؒ[۴] نے معجم الاوسط میں حضرت ابو محذورہؓ کی اذان بغیر ترجیع کے روایت کی ہے[۵]، لیکن یہ جواب بھی شافی نہیں، اس لئے کہ طبرانی وغیرہ کی روایت ان روایاتِ کثیرہ کا معارضہ نہیں کر سکتی جو ترجیع کے ساتھ مروی ہیں،

ایک جواب علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے "المغنی" میں دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے، طائف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی واپسی کے موقع پر ان کی بستی کے قریب مسلمانوں کا پڑاؤ ہوا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی تو حضرت ابو محذورہؓ اور ان کے ساتھیوں نے استہزاءً اذان کی نقل اتارنی شروع کر دی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بلوایا اور پوچھا، کہ تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابو محذورہؓ کی تھی، آپؐ نے حضرت ابو محذورہؓ کو بلند اور خوش آواز پایا تو ان کے سر پر ہاتھ پھیرا تو ان کے دل میں ایمان گھر کر گیا، اس موقع پر آپؐ نے ان کو مشرف باسلام کرنے کے بعد اذان بھی سکھلائی، لہٰذا پہلی شہادتین کا مقصد ان کو مسلمان کرنا تھا اور دوسری مرتبہ شہادتین تعلیمِ اذان کے طور پر تھی، پھر جب آپؐ نے ان کو مکہ معظمہ میں مؤذن مقرر

---

[۱] لفظہ للنسائی، ج ۱ کتاب الاذان، بدء الاذان، اخرجہ ابوداؤد، ج ۱ ص ۷۶ باب فی الاقامۃ ۱۲

[۲] ھدایہ، ج ۱ باب الاذان ۱۲ [۳] (ج ۱ ص ۷۳) باب کیف الاذان ۱۲

[۴] کما ذکر الشیخ البنوری فی معارف السنن، ج ۲ ص ۱۸۱ باب ما جاء فی الترجیع فی ... الاذان تحت تحقیق وجہ الترجیع فی اذان ابی محذورۃؓ ۱۲ مرتب

[۵] وکذلک عبد الرزاق فی مصنفہ ج ۲ ص ۴۵۸ من طریق ابن جریج نی عثمان مولاھم عن ابیہ الشیخ مولی ابی محذورۃ وام عبد الملک بن ابی محذورۃ ۱۲

فرمایا تو خود ان کی اذان میں ترجیع کو شامل فرمایا اور چار مرتبہ شہادتین کو باقی رکھا، کیونکہ اس کی بدولت انھیں ایمان کی دولت نصیب ہوئی تھی، اس لئے واقعہ کو یادگار بنانے کی غرض سے ترجیع کو برقرار رکھا گیا، لیکن یہ انہی کی خصوصیت تھی کوئی عام حکم نہیں تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے بعد بھی آپ نے حضرت بلالؓ کی اذان میں کوئی تغیر نہیں فرمایا، بلکہ یہ ثابت ہے کہ حضرت بلالؓ آخر تک بغیر ترجیع کے اذان دیتے رہے، جیسا کہ سوید بن غفلہ کی روایت میں گذرا، گویا ابن قدامہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیع حضرت ابو محذورہؓ کی خصوصیت تھی،

لیکن مجموعۂ روایات پر غور کرنے کے بعد تمام توجیہات میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی توجیہ وتحقیق زیادہ بہتر اور راجح معلوم ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: "ان الاختلاف فی کلمات الاذان کالاختلاف فی احرف القرآن کلھا شاف" یعنی درحقیقت اذان کے یہ تمام صیغے شروع سے ہی منزل من اللہ تھے، حضرت بلالؓ کی اذان میں ترجیع نہ تھی، البتہ حضرت ابو محذورہؓ کی اذان میں تھی، اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت سعد القرظؓ مؤذن قباء کی اذان ترجیع پر مشتمل تھی،[1] "فدل علی انہ لم یکن مخصوصاً بابی محذورۃ"، جبکہ حضرت سعد القرظؓ کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے عہدِ خلافت میں بغیر ترجیع کے اذان دیا کرتے تھے،[2] بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ[3] وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں روایات مروی ہیں کہ وہ شہادتین کو تین مرتبہ کہتے تھے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ سب طریقے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے عدمِ ترجیع کو ایک تو اس وجہ سے راجح قرار دیا ہے کہ حضرت بلالؓ جو سفر وحضر میں آپؐ کے ساتھ رہے ہیں ان کا عام معمول بغیر ترجیع کے اذان

---

[1] سنن دارقطنی ج ۱ ص ۲۳۶ باب ذکر سعد القرظ،

[2] انظر مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۵۹،

[3] عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان اذان ابن عمرؓ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، شہدتُ ان لا الٰہ الا اللہ، شہدتُ ان لا الٰہ الا اللہ، شہدتُ ان لا الٰہ الا اللہ ثلاثاً، شہدتُ ان محمداً رسول اللہ، شہدتُ ان محمداً رسول اللہ، شہدتُ ان محمداً رسول اللہ ثلاثاً، حی علی الصلوٰۃ، ثلاثاً، حی علی الفلاح ثلاثاً، اللہ اکبر احسبہ قال لا الٰہ الا اللہ، ۱۲، مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴، (مطبع عزیزیہ حیدرآباد دکن) کتاب الاذان والاقامۃ ماجاء فی الاذان والاقامۃ کیف ہو ۱۲ (مرتب عفی عنہ)

دینے کا رہا ہے[1]، نیز عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو بابِ اذان میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، وہ بغیر ترجیع کے ہے، لہٰذا عدمِ ترجیع راجح ہے، البتہ ترجیع کے جواز میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ اِفْرَادِ الْاِقَامَۃِ

ویوتر الاقامۃ، ائمۂ ثلاثہ اسی روایت کی بناء پر ایتارِ اقامت کے قائل ہیں، پھر اُن کے درمیان تھوڑا سا اختلاف یہ ہی کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت گیارہ کلمات پر مشتمل ہے،[2] جس میں شہادتین اور حیعلتین صرف ایک بار ہے[3]، اور امام مالکؒ کے نزدیک اقامت میں کل دس کلمات ہیں، کیونکہ وہ اقامت کو بھی ایک ہی مرتبہ کہنے کے قائل ہیں، بہرحال ان سب کا ایتار پر استدلال روایتِ باب سے ہے، جس میں ایتارِ اقامت کی تصریح کی گئی ہے، البتہ شوافع

---

[1] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۳۶ باب ذکر سعد القرظ) میں حضرت سعد القرظ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ترجیع کے ساتھ اذان کی تعلیم فرمائی تھی، "عن عمر بن سعد عن ابیہ سعد القرظ انہ سمعہ یقول انّ ہذا الاذان اذان بلال الذی امرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقامتہ وہو اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، اشہد ان لا الٰہ الا اللہ، اشہد ان لا الٰہ الا اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، ثم یرجع فیقول اشہد ان لا الٰہ الا اللہ، اشہد ان لا الٰہ الا اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، حیّ علی الصلوٰۃ، حیّ علی الصلوٰۃ حیّ علی الفلاح، حیّ علی الفلاح، اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ الخ"، اس روایت کی سند کی تحقیق نہیں ہے، بہرحال اس روایت اور دوسری روایات کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرت بلالؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو طریقوں سے اذان کی تعلیم دی تھی، البتہ انھوں نے عدمِ ترجیع کو اپنا معمول بنایا اور سفر وحضر میں دن رات میں پانچ مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بغیر ترجیع کے اذان دیتے رہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تک ان کا یہی معمول رہا، جیسا کہ حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت سے معلوم ہوا، البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ترجیع ناجائز ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ مرجوح ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] امام شافعیؒ کے نزدیک کلماتِ اقامت اس طرح ہیں، اللہ اکبر اللہ اکبر، اشہد ان لا الٰہ الا اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، حیّ علی الصلوٰۃ، حیّ علی الفلاح، قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ، اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ، کتاب الام للامام الشافعیؒ ج ۱ ص ۸۵ (طبع مکتبۃ الکلیات الازہریۃ مصر) باب حکایۃ الاذان، مرتب عفی عنہ

وحنابلہ "قد قامت الصلوٰۃ" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں "عن انس رضؓ قال اُمر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ، زاد یحیی فی حدیثہ عن ابن علیۃ فحدثت بہ ایوب فقال الا الاقامۃ[1]، یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے[2]،

حنفیہؒ کے نزدیک کلماتِ اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتین، حیعلتین اور اقامت تینوں دو دو بار اور شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ حیعلتین کے بعد کیا جائے گا،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اگلے باب (باب ماجاء فی ان الاقامۃ مثنی مثنی) میں آرہی ہے، "قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ،

اس کے جواب میں شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے، کیونکہ عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰ کا سماع حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے نہیں، چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وعبدالرحمن بن ابی لیلیٰ لم یسمع من عبداللہ بن زید" امام ترمذیؒ کا مقصود بھی اس جملہ سے تشفیع اقامت کے باب میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت کو سنداً مجروح کرنا ہے،

حنفیہؒ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ حضرت عمرؓ کی شہادت

---

[1] مسلم ج ۱ ص ۱۶۴ باب الامر بشفع الاذان وایتار الاقامۃ الا کلمۃ الاقامۃ فانہا مثناۃ ۱۲

[2] وعن ابن عمر قال انما کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقامۃ مرۃ مرۃ غیر انہ یقول قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ رواہ احمد وابوداؤد والنسائی واسنادہ صحیح (آثار السنن، ص ۱ ۵ ج ۱ باب فی افراد الاقامۃ) وہذہ ایضاً حجۃ علی مالکؒ، البتہ چونکہ یہ روایت اپنے ظاہر کے اعتبار سے خود احناف کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہے اس لئے علامہ نیمویؒ (التعلیق الحسن علی آثار السنن والمطبوع علی حواشی آثار السنن) میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "قلت وذہب بعضہم الی نسخ افراد الاقامۃ لان بلالاً کان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقیم مثنی کما سیجیء وتأول بعضہم علی الفصل بین الکلمتین فی الاذان والجمع بینہما فی الاقامۃ وحمل بعضہم علی الاباحۃ والتخییر فمن شاء یثنی الاقامۃ ومن شاء افردہا، واللہ اعلم (مرتب عفی عنہ

سے آٹھ سال پہلے پیدا ہو چکے تھے، اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات حضرت عثمان غنیؓ کے عہدِ خلافت میں ہوئی، لہٰذا حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات کے وقت عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی عمر کم از کم سات آٹھ سال ہوگی اور یہ عمر تحمّلِ روایت کے لئے کافی ہے، کما تقرّر فی اصول الحدیث، چنانچہ علامہ ابن عبد البرؒ نے "الاستیعاب" میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے شاگردوں کی فہرست میں عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا نام بھی شمار کیا ہے، نیز حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے نصب الرّایہ میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ جب دوسرے طریق میں یہ ثابت ہو گیا کہ عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے کسی دوسرے صحابی کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی یہ روایت سُنی تھی تو پھر یہ اعتراض باقی نہیں رہتا، کیونکہ صحابی کی جہالت مضر نہیں ہوتی، اس کی تائید اس بات سے ہو جاتی ہے کہ امام طحاویؒ[1] نے سندِ صحیح کے ساتھ ایک روایت اس طرح تخریج کی ہے "عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال اخبرنی اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان عبد اللہ بن زید الانصاری رأی فی المنام الاذان فاتی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فقال علمہ بلالاً فاذّن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ وقعد قعدۃ"، علاوہ ازیں اگر بالفرض والمحال یہ واسطہ درست نہ ہو تو بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، اور مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے،

(۲) طحاویؒ[2] اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کی متعدد روایات سے ثابت ہی کہ حضرت عبداللہ ابن زیدؓ کو خواب میں اذان کے ساتھ اقامت بھی سکھائی گئی تھی، اور وہ بھی اذان کی طرح تشفیع پر مشتمل تھی، اس سلسلہ میں سب سے زیادہ صریح اور صحیح روایت مصنف ابن ابی شیبہؒ[3] میں مروی ہی، حدثنا ابو عبد الرحمٰن بقیّ بن مخلد قال نا ابو بکر بن ابی شیبۃ قال نا وکیع قال نا الاعمش عن عمرو بن مرۃ عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال نا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انّ عبد اللہ بن زید الانصاری جاء الی النبی علیہ السلام فقال یا رسول اللہ رأیت فی المنام کانّ رجلاً قام وعلیہ بردان اخضران علیٰ حذیۃ

---

[1] شرح معانی الآثار ج ۱، کتاب الصلوٰۃ باب الاقامۃ کیف ہی، ۱۲

[2] حوالۂ بالا، ۱۲

[3] ج ۱ ص ۱۳۶ (مطبوعہ مکتبہ سلفیہ ملتان) ماجاء فی الاذان والاقامۃ کیف ہو، ۱۲

حائط فاذن مثنی واقام مثنی وقعد قعدۃ قال فسمع ذلک بلال فقام فاذن مثنی مثنی واقام مثنی مثنی وقعد قعدۃ"، حافظ زیلعیؒ یہ روایت نصب الرایہ میں نقل کرکے فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین بن دقیق العیدؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ "ھذا اسناد فی غایۃ الصحۃ"، علامہ ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کی صحت کو دیکھکر "التحقیق" میں ترکِ ترجیع اور تشفیعِ اقامت کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے، بہرحال یہ روایت باب اذان واقامت میں حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے،

③ حضرت سوید بن غفلہ کی روایت بحوالہ طحاویؒ[1] پچھلے باب میں گذر چکی ہے، "سمعت بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی"،

④ طحاویؒ[2] میں حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہی فرماتے ہیں: "علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ"، اس مفہوم کی روایت ترمذی کے پچھلے باب میں بھی گذر چکی ہے،

⑤ سنن دارقطنیؒ[3] میں حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت ہی: "ان بلالاً کان یؤذن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم مثنی مثنی ویقیم مثنی مثنی"،

⑥ مصنف عبدالرزاق[4] میں خود حضرت بلالؓ کی روایت ہے: "عبد الرزاق عن الثوری عن ابی معشر عن ابراھیم عن الاسود عن بلالؓ قال کان اذانہ واقامتہ مرتین مرتین"، حافظ ماردینی (علاء الدین بن الترکمانی صاحب الجوہر النقی فی الرد علی البیہقیؒ) نے فرمایا "ھذا اسناد جید[5]"،

رہیں وہ روایات جو ایتارِ اقامت کو بیان کرتی ہیں، اور شوافع ومالکیہ کا مستدل ہیں ان کا

---

[1] ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب الاقامۃ کیف ہی، ۱۲

[2] حوالۂ بالا، ۱۲

[3] ج ۱ ص ۲۴۲ باب ذکر الاقامۃ واختلاف الروایات فیہا ۱۲

[4] ج ۲ ص ۴۶۳،

[5] واخرج الطبرانی فی مسند الشامیین...... عن جنادۃ بن ابی امیۃ عن بلالؓ، والدارقطنی عن ابی جحیفۃ عن بلالؓ مایؤیدہ (حاشیۂ مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۶۳)،

جواب حنفیہ کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایتار سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ خود امام شافعیؒ نے اللہ اکبر میں ایتار کو اسی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اطمینان بخش ہو سکتا تھا، مگر جن روایات میں "الا الاقامۃ"[۱] کہکر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کمزور ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس تاویل کو خلاف متبادر قرار دیتے ہوئے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیع اور ایتار دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے؟

حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیع ثابت ہے، کما مر، دوسرے حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیع اقامت تھا جیسا کہ پیچھے حضرت سوید ابن غفلہؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت بلالؓ کی اقامت میں تعارض[۲] واقع ہونے کے بعد جب ہم نے حضرت ابو محذورہؓ کی اقامت کو دیکھا تو وہ سترہ کلمات پر مشتمل تھی، جیسا کہ پچھلے باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور حضرت ابو محذورہؓ سے جو روایت افراد اقامت کے سلسلہ میں مروی ہے وہ ضعیف ہے، کما حققہ العلامۃ العثمانی فی فتح الملہم، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ ابتداء میں ایتار پر عمل پیرا تھے، بعد میں تشفیع پر عمل کرنے لگے، اس کا ایک قرینہ تو حضرت سوید بن غفلہ کی مذکورہ روایت ہی، دوسرا قرینہ حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے، کیونکہ وہ ۸ھ میں اسلام لائے ہیں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ حضرت بلالؓ کا آخری عمل قابل ترجیح ہے، اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں، بلکہ محض راجح اور مرجوح کا ہے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

---

[۱] مسلم ج ۱ ص ۱۶۴ باب الامر بشفع الاذان وایتار الاقامۃ الا کلمۃ الاقامۃ فانہا مثناۃ ۱۲

[۲] اس لئے کہ حدیث باب میں "أمر بلال ان یشفع الاذان و یوتر الاقامۃ" کے الفاظ ہیں، دوسری طرف طحاوی میں حضرت سوید بن غفلہ کی روایت ہی "سمعتُ بلالاً یؤذن مثنیٰ و یقیم مثنیٰ"، اس طرح بظاہر دونوں میں تعارض پیدا ہو گیا، ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرَسُّلِ فِي الْاَذَانِ

یابلال اذا اذنت فترسل فی اذانك، ترسّل کے معنی ہیں اطمینان کے ساتھ کوئی کام کرنا، اور اذان میں ترسّل سے مراد کلماتِ اذان پر وقف کرنا ہے،

واذا اقمت فاحدر، الحدر کے معنی جلدی کرنے کے ہیں، اور حدرِ اقامت سے مراد کلماتِ اقامت کو ایک ساتھ روانی سے ادا کرنا، اور یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ اذان میں ترسّل اور اقامت میں حدر مسنون ہے؛

قال ابو عیسیٰ حدیث جابر ھذا حدیث لا نعرفه الا من ھذا الوجه، مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کا مدار عبدالمنعم پر ہے، کسی اور راوی نے اسے روایت نہیں کیا، لیکن یہ کہنا امام ترمذیؒ کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ حاکمؒ اور ابن عدی وغیرہ نے اسے بعض دوسرے راویوں سے بھی روایت کیا ہے، اور یہ مضمون بعض دوسری کتبِ حدیث میں دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے، اگرچہ اس باب میں یہ تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، لیکن دو وجہ سے اُن کو قبول کر لیا گیا، ایک تو تعددِ طرق کی بناء پر دوسرے مؤید بالتعامل الاجماعی ہونے کی بناء پر،

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِدْخَالِ الْاِصْبَعِ الْاُذُنَ عِنْدَ الْاَذَانِ

رأیت بلالاً یؤذن ویدور، یہ واقعہ حجۃ الوداع سے واپسی کا ہے، جب آپؐ نے محصب میں قیام فرمایا، یہاں حضرت بلالؓ نے چونکہ قبہ میں اذان دی تھی اس لئے گھومنا پڑا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر منارہ وغیرہ میں اذان دی جائے تو گھومنا چاہیئے، چنانچہ حنفی متون میں لکھا ہے: "ویستدیر فی صومعته"

لہ قال العلامة البنوریؒ ورواه الحاکم من طریق عمرو بن فائد الاسواری عن یحیی بن مسلم وھو طریق آخر لم یقف علیه الترمذی ولذا قال لانعرفه الا من ھذا الوجه کما لم یعرفه الحاکم من طریق الترمذی وعمرو بن فائد متروک واخرجه ابن عدی عن یحیی بن مسلم به وقال فیه "فاحذم" ...... وروی الدارقطنی من حدیث سوید بن غفلة عن علی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یأمرنا ان نرتل الاذان ونحذف الاقامة وفیه عمرو بن شمر وھو متروک الخ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۹۶ و ۱۹۷) باب ماجاء فی الترسل فی الاذان، مرتب عفی عنه

ويتبع فاه ههنا وا صبعاه فى اذنيه ، یعنی یخرج وجهه من نوافذ القبة واصبعاه فى اذنيه ، اذان دینے وقت کانوں میں انگلیاں ڈالنے کے استحباب کی علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے آواز بلند ہوتی ہے[1]

بعض علماء نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ آواز کا دار و مدار سانس پر ہے، اور کانوں کو بند کر لینے سے سانس کا ایک منفذ بند ہو جاتا ہے، اور تمام سانس منہ میں مرتکز ہو جاتا ہے، اس سے آواز بڑھ جاتی ہے، لیکن یہ بات قدیم طبی تحقیق کے مطابق ہے، جدید طبی تحقیق کے مطابق کانوں سے سانس کے منفذ کا کوئی تعلق نہیں، لہٰذا رفع صوت کی یہ توجیہ محل نظر ہے، واللہ اعلم۔

وعليه حلة حمراء ، حنفیہ کے نزدیک اس سے مراد حلۂ مخططہ ہے، کیونکہ مکمل احمر مکروہ ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّثْوِيْبِ فِي الْفَجْرِ

عن بلالؓ قال قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم لا تثوبن فى شئ من الصلوات الا فى صلوة الفجر، تثویب کے لغوی معنی اعلام بعد الاعلام کے ہیں، اور شرعاً اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے، ایک حیعلتین کے بعد "الصلوٰة خير من النوم" کہنا، یہ تثویب فجر کے ساتھ مخصوص ہے، اور بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے، اور حدیث باب میں تثویب سے یہی مراد ہے، تثویب کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان و اقامت کے درمیان "الصلوٰة جامعة" "حى على الصلوٰة" یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ استعمال کرنا، اس معنی کے لحاظ سے تثویب کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ تثویب عہد رسالت میں ثابت نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ مشتغلین بالعلم کے لئے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اقامت سے کچھ پہلے اُن کو یاد دہانی کرائی جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً اس قسم کی یاد دہانی

---

[1] حدثنا هشام بن عمار ثنا عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثني ابى عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بلالا ان يجعل اصبعيه فى اذنيه وقال انه ارفع لصوتك، سنن ابن ماجه (طبع نور محمد) ص ٥٢ ابواب الاذان والسنة فيها، باب السنة فى الاذان، مرتب عفی عنہ

مباح تھی، کیونکہ نصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نہی، لیکن بعض علاقوں میں اس تثویب کو سنت کی حیثیت سے اختیار کر لیا گیا، تو علماء نے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر اختیار کیا جائے تو مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، و هذا اعدل الاقوال فی ذلک، چنانچہ علامہ شامیؒ وغیرہ نے بھی لکھا ہے کہ قاضی، مفتی اور دوسرے دینی کاموں میں مشغول لوگوں کے لئے تثویب کی گنجائش ہے،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ مَنْ اَذَّنَ فَهُوَ يُقِيْمُ،

ومن اذّن فهو يقيم، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عمل وجوب پر محمول ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، لہٰذا مؤذن سے اجازت لے کر اقامت کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے، بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو، اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے، کما صرح به الکاسانی فی البدائع،

حدیثِ باب کو استحباب پر محمول کرنے کی وجہ دارقطنی وغیرہ کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن امِ مکتومؓ اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا، ان روایات پر اگرچہ سنداً کلام ہے[1]، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے حدیثِ باب کو استحباب پر

---

[1] البتہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۷۶) باب الاقامۃ کے تحت اس مفہوم کی ایک روایت موجود ہے، جو صحیح بھی ہے، اور مَنْ اذّن فھو یقیم کے عدمِ وجوب پر دلالت کرتی ہے، حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ ثنا حماد بن خالد ثنا محمد بن عمرو عن محمد بن عبداللہ عن عمہ عبداللہ بن زید قال اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاذان اشیاء لم یصنع منھا شیئاً قال فأُرِیَ عبداللہ بن زید الاذان فی المنام فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فقال القہ علی بلال فالقاہ علیہ فاذّن بلال فقال عبداللہ انا رأیتہ وانا کنت اریدہ قال فاقم انت، اس روایت پر امام ابوداؤدؒ نے سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح ورنہ کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ صاحبِ اعلاء السنن باب من اذّن فہو یقیم وان ذلک یستحب کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد وسکت عنہ وقال ابن عبدالبرؒ اسنادہ حسن (التلخیص الحبیر ج ۱ ص ۸۷) وکذا قال الحازمی کما فی الزیلعیؒ (ج ۱ ص ۱۴۲)

نیز امام ابوداؤد اس روایت کے بعد نقل کرتے ہیں حدثنا عبیداللہ بن عمر القواریری ثنا عبدالرحمٰن بن مہدی ثنا محمد بن عمرو قال سمعت عبداللہ بن محمد قال کان جدی عبداللہ بن زید یحدث بھذا الخبر (المقدم) قال فاقام جدی[12]

مرتب، تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی،

محمول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود حدیثِ باب بھی ضعیف ہی، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "قال ابو عیسیٰ حدیث زیاد انما نعرفہ من حدیث الافریقی والافریقی ھو ضعیف عند اھل الحدیث"

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَرَاھِیَۃِ الْاَذَانِ بِغَیْرِ وُضُوْءٍ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤذن الا متوضئ، امام شافعیؒ کا مسلک اس کے مطابق ہے اور ان کے نزدیک اذان واقامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، حنفیہ اور مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، اقامت کے لئے ضروری ہے، لیکن صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیثِ باب کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں لیکن دلائل کی رُو سے پہلا مسلک ہی راجح ہے، کیوں کہ نہی کی حقیقت تحریم ہے، اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْاِمَامَ اَحَقُّ بِالْاِقَامَۃِ،

احق بالاقامت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اقامت جس وقت وہ چاہے اُس وقت ہونی چاہیئے،

کان موذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمہل فلا یقیم حتی اذا رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد خرج اقام الصلوٰۃ حین یراہ، اسی سے فقہاء نے استدلال کرکے کہا ہے کہ اقامت خروجِ امام کے بعد ہونی چاہئے، اور خروجِ امام کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام صفوفِ مسجد سے باہر ہے تو صفوف کی طرف آجائے اور اگر صفوف میں بیٹھا ہو تو مصلّے کی طرف چلنے کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اس تحدید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے قبل اقامت کہنا بہتر نہیں، ہاں اس سے تھوڑی بہت تاخیر ہو جائے تو بلا کراہت جائز ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْاَذَانِ بِاللَّیْلِ

انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا

حتیٰ تسمعوا اذان ابن ام مکتوم، اس حدیث میں تین مباحث ہیں،

پہلی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں حضرت بلالؓ کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور عبداللہ بن ام مکتوم صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[۱] میں صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، ابن المنذر اور طحاویؒ[۲] کے حوالے سے حضرت انیسہؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے، کہ ابن ام مکتومؓ رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو، ویؤیدہ مافی النسائی[۳] ویشهد له ما اخرجه الحارث بن اسامه عن عروة مرسلا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تغتروا باذان ابن ام مکتوم ولکن اذان بلالؓ[۴]

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں، اور واقعہ اصل میں یہ تھا کہ شروع میں ابن اُم مکتومؓ رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت، لیکن رفتہ رفتہ حضرت بلالؓ کی بینائی میں کمزوری واقع ہوئی جس کی وجہ سے انھوں نے دو ایک مرتبہ دھوکہ کھایا، اور طلوعِ فجر سے قبل اذان دے بیٹھے، چنانچہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ انھوں نے وقت سے پہلے اذان دیدی، تو آپؐ نے اس کی تلافی کے لئے اُن سے منادی کروائی، کما فی حدیث الباب عن ابن عمرؓ ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد قد نام (ای سها عن وقت صلوٰۃ الصبح) اسی زمانہ میں آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا، لا یغرنکم اذان[۵]

---

[۱] ج ۲ ص ۸۵، ۱۲

[۲] عن خبیب بن عبدالرحمٰن عن عمته انیسة قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ابن ام مکتوم یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتیٰ تسمعوا اذان بلالؓ، شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک ۱۲

[۳] ج ۱ ص ۱۰۵ (طبع نور محمد) کتاب الاذان (باب) ہل یؤذنان جمیعا او فرادی "عن خبیب بن عبدالرحمٰن عن عمته انیسة قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أذن ابن أم مکتوم فکلوا واشربوا وإذا أذن بلال فلا تاکلوا ولا تشربوا" مرتب عفی عنہ

[۴] المطالب العالیة ج ۱ ص ۱۶۳ رقم الحدیث ۲۲۰، ۱۲

[۵] شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک" وہذہ روایة انسؓ و قال الطحاویؒ بعد ذکر ہذا الحدیث فدل ذلک علی ان بلالا کان یرید الفجر فیخطئه لضعف بصرہ فامرہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا یعملوا علی اذانه اذ کان من عادته الخطاء لضعف بصرہ" مرتب عفی عنہ

بلالؓ فان فی بصرہ شیئاً[۱]، بہرحال جب حضرت بلالؓ کو مغالطہ زیادہ ہونے لگا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی، اور حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا، اور حضرت ابن ام مکتومؓ چونکہ نابینا تھے اس لئے وہ خود فجر کو دیکھکر اذان نہیں دیتے تھے، بلکہ جب لوگ اُن کو صبح ہونے کی خبر دیتے تھے تب اذان دیتے تھے، چنانچہ بخاری[۲] کی روایت میں ہے "وکان رجلاً اعمیٰ لاینادی حتی یقال لہ اصبحت اصبحت" بہرحال اس تبدیلی کے بعد حدیث باب ارشاد فرمائی گئی، "ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتومؓ"، وھذا احسن ما جمع بہ بین الروایات فی ھذا الباب،

دوسری بحث یہ ہے کہ فجر کی اذان طلوعِ فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ ثلاثہ، امام ابو یوسفؒ، اسحٰق بن راہویہ اور عبداللہ بن المبارکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اذانِ فجر وقت سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا نہیں ہوسکتا جبکہ امام اعظمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں، اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہے، ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلالؓ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اُس وقت درست ہوتا جبکہ عہدِ رسالتؐ میں اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی،

احناف کے دلائل:-

(۱) ابو داؤد میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ھکذا و مدّ یدیہ

---

[۱] وعن شیبان قال تسحرت ثم اتیت المسجد فاستندت الی حجرۃ النبی صلی اللہ علیہ فرآیتہ یتسحر فقال ابایحیٰی قلت نعم قال ھلمّ الی الغذاء قلت انی ارید الصیام قال وانا ارید الصیام ولکن مؤذننا ھذا فی بصرہ سوء او قال شیٔ، وانہ اذن قبل طلوع الفجر ثم خرج الی المسجد فحرم الطعام وکان لا یؤذن حتی یصبح، رواہ الطبرانی، وقال الحافظ فی الدرایۃ اسنادہ صحیح، (آثار السنن ص ۵۶ ابواب الاذان باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ) مرتب عفی عنہ

[۲] ج ۱ ص ۸۶ کتاب الاذان، باب اذان الاعمیٰ اذا کان لہ من یخبرہ ۱۲

عرضًا[55]، اور بیہقی کی روایت میں جس کے رجال ثقات ہیں الفاظ یہ ہیں: "انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یابلال لا تؤذن حتی یطلع الفجر[56]"

(۲) طحاوی[57] میں حضرت حفصہ بنتِ عمرؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لا یؤذن حتی یصبح"

(۳) حافظ ابن عبد البر نے "التمہید" میں حضرت عائشہؓ کی روایت نقل کی ہے: "قالت ما کانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر"، امام ابن ابی شیبہ[58] نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے[59]،

(۴) حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب "ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد قد نام" یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابوداؤدؒ[60]، امام طحاویؒ[61]، امام دارقطنیؒ[62]

---

[55] ابوداؤد ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت، امام ابوداؤدؒ مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں وشداد لم یدرک بلالاً، صاحب بذل المجہود علامہ سہارنپوریؒ فرماتے ہیں "اشار المصنف الی ضعف ہذا الحدیث لانقطاعہ وارسالہ وقد اختلف العلماء فی ردہ وقبولہ (ای فی رد حدیث شداد وقبولہ عن بلال) فعند ابی حنیفہؒ ومالکؒ واحمدؒ مقبول مطلقاً وذہب الجمہور الی التوقف وان شئت تفصیل المذاہب فارجع الی النخبۃ، وشداد قال الحافظ شداد مولی عیاض الجزری مقبول یرسل عن بلال من الرابعۃ، (المنتخب من بذل المجہود وحواشی ابی داؤد) مرتب عافاہ اللہ

[56] اعلاء السنن ج ۲ باب ان لا یؤذن قبل الفجر،

[57] شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاذین للفجر ای وقت ہو، علامہ نیمویؒ آثار السنن (ص ۵۶ و ۵۷) باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواہ الطحاوی والبیہقی واسنادہ جید" (مرتب)

[58] مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ باب من کرہ ان یؤذن المؤذن قبل الفجر،

[59] وایضاً ذکرہ ابو الشیخ فی کتاب الاذان وذکرہ الحافظ فی الدرایۃ وعزاہ الی ابی الشیخ فی کتاب الاذان وقال باسناد صحیح وقال ابن الترکمانی فی الجوہر النقی ہذا سند صحیح، (آثار السنن وحواشیہ ص ۵۷ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ ۱۲

[60] سنن ابی داؤد، ج ۱ ص ۷۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت،

[61] شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک،

[62] سنن دارقطنی، ج ۱ ص ۹۱، ۱۲

وغیرہم نے بھی تخریج کی ہے، اس واقعہ کی مکمل تفصیل سنن بیہقی میں موجود ہے، عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ ان بلالاً اذن قبل الفجر فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما حملك علی ذلك فقال استیقظت وانا وسنان فظننت ان الفجر طلع فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی بالمدینۃ ثلاثا ان العبد قد نام ثم اقعدہ الی جنبه حتی طلع الفجر (قال النیموی اسنادہ حسن[1])

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، کہ اذان باللیل کافی نہیں، لیکن امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "ھذا حدیث غیر محفوظ"، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس روایت پر دو اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ یہ حماد بن سلمہ کا تفرد ہے، اور انھیں اس روایت میں مغالطہ ہوگیا ہے، اصل میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح نے رات کے وقت اذان دیدی تھی تو حضرت عمرؓ نے اسے اعادہ کا حکم دیا، حماد بن سلمہ سے غلطی ہوئی اور انھوں نے یہ واقعہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت بلالؓ کے درمیان بیان کر دیا،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں، اور ان کا تفرد مضر نہیں، اس کے علاوہ درحقیقت وہ متفرد بھی نہیں، کیونکہ دارقطنی میں سعید بن زربی نے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، نیز امام دارقطنیؒ ہی نے ایک طریق اور ذکر کیا ہے جس میں امام ابو یوسفؒ[2] قاضی نے سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ عن انس کے طریق سے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، نیز بیہقی میں ابراہیم بن عبد العزیز ابن عبد الملک بن محذورہ نے عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے ان کی متابعت کی ہے[3]، فکیف یصح دعوی تفرد حماد؟

---

[1] آثار السنن، ص ۵۶ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ،

[2] قال العلامۃ العثمانیؒ صاحب "اعلاء السنن" قال العلامۃ الترکمانی فی الجوہر النقی قلت ابو یوسف قد وثقہ البیہقی فی باب المستحاضۃ تغسل عنہا اثر الدم قلت وقد وثقہ النسائی ایضاً فی "کتاب الضعفاء" لہ فقال والثقات من اصحاب رای ابی حنیفۃ ابو یوسف القاضی ثقۃ وعافیۃ ابو یزید ثقۃ وزفر بن الہذیل ثقۃ والقاسم بن معن ثقۃ الخ (اعلاء السنن ج ۲ باب ان لا یؤذن قبل الفجر) مرتب عفی عنہ

[3] وانظر المتابعات وشواہدہ آثار السنن ص ۵۶ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ وایضاً لہ شاہد ضعیف منقطع عند اسحٰق ابن راہویہ فی مسندہ عن ابی نصر قال قال بلالؓ "اذنت بلیل فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم منعت الناس من الطعام والشراب انطلق فاصعد فناد الا ان العبد نام فانطلقت وانا اقول لیت بلالاً لم تلدہ امہ، وابتل من نضح دم جبینہ فنادیت: الا ان العبد نام الا ان العبد نام (المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۱۳ رقم الحدیث ۲۲۶)

رہا امام ترمذیؒ کا حماد بن سلمہ پر وہم کا اعتراض سو یہ قابلِ قبول نہیں، اس لئے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لئے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں، اور مسلم کے رجال میں سے ہیں، ان کی طرف بلا دلیل وہم کی نسبت کس طرح درست ہو سکتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کے واقعہ کو حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح کے واقعہ کے ساتھ خلط کرنا کسی طرح درست نہیں بیٹھتا، اس لئے کہ یہ دونوں علیٰحدہ علیٰحدہ واقعے ہیں[۱]،

امام ترمذیؒ نے حضرت بلالؓ کے اس واقعہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب (جو باب کی پہلی حدیث ہی) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ارشاد فرمایا ہے "ان بلالا یؤذّن بلیل" لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپؐ حضرت بلالؓ کو رات کے وقت اذان دینے پر سزا دیتے؟

اس کا مفصّل جواب پیچھے گذر ہی چکا ہے، کہ یہ دونوں واقعات مختلف زمانوں کے ہیں، سزا کا واقعہ شروع میں اُس وقت کا ہے جب حضرت بلالؓ فجر کے وقت اذان دیا کرتے تھے، اور حدیثِ باب میں اس زمانہ کا واقعہ مذکور ہے جب فجر کی اذان حضرت ابن ام مکتومؓ نے دینی شروع کر دی تھی،

بہرحال ائمہ ثلاثہ کا حدیثِ باب "ان بلالاً یؤذّن بلیل الخ" سے استدلال تام نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایک بھی ایسی روایت پیش نہیں کر سکتے، جس میں صرف اذان باللّیل پر اکتفاء کیا گیا ہو، تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے بڑے ائمہ ایک ایسے معاملہ پر کیسے متفق ہو گئے جس کا ماخذ کوئی ایک واضح روایت بھی نہیں، بہرحال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہی، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلانِ وقتِ صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کے وقت اذان کیوں دی جاتی تھی؟

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ تہجد کی اذان تھی، یہ جواب اُن لوگوں کے مسلک پر درست بیٹھ سکتا ہے جو تہجد کی اذان کو مشروع کہتے ہیں، لیکن جمہور حنفیہ نوافل کے لئے اذان کو مشروع نہیں مانتے اُن کے مسلک پر یہ جواب درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو مرتبہ اذان صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی، اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا

---

[۱] چنانچہ ابو داؤد، ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت کے تحت یہ دونوں واقعے مستقل طور پر مذکور ہیں، (مرتب)

ہوتا تھا، وھذا الذی اختارہ الشیخ الانور وکذا النیموی فی آثار السنن[۱]، چنانچہ حدیث باب کا یہ جملہ "فکلوا واشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتوم" اس بات پر دلالت کر رہا ہے، نیز بعض دوسری روایات میں یہ تصریح بھی ہے، "لینتبہ نائمکم[۲]"

البتہ اس پر ایک اشکال پھر بھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ کہ طحاوی[۳] وغیرہ کی روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ولم یکن بینھما (ای بین الاذانین) الا مقدار ما ینزل ھذا ویصعد ھذا" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اذانوں کے درمیان بہت کم فاصلہ ہوتا تھا، فلا یظھر حینئذ حکمۃ تعدد الاذان ولا ایقاظ الصائمین بالاذان الاول"

اس اشکال کا جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ملتا ہے، انھوں نے نقل کیا ہے کہ دراصل حضرت بلالؓ اذان دینے کے بعد دیر تک وہیں بیٹھکر دعائیں کرتے رہتے تھے، پھر جب طلوعِ فجر کا وقت قریب ہوجاتا تو اترتے اور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کو جگاتے، پھر وہ اذان کے لئے چڑھتے، لہٰذا دونوں کے اترنے اور چڑھنے میں اگرچہ زیادہ فاصلہ نہیں تھا، لیکن دونوں کی اذانوں کے درمیان اتنا فاصلہ البتہ ضرور تھا کہ اس میں سحری کھائی جاسکے، بالخصوص اس تکلف سے پاک اور سادہ زندگی میں سحری کھانے میں زیادہ وقت صرف نہیں ہوتا تھا، واللہ سبحانہ اعلم،

---

[۱] فقال قال النیموی ثبت بھذہ الاخبار ان صلوٰۃ الفجر لا یؤذن لہا الا بعد دخول وقتہا واما اذان بلال رضی اللہ عنہ قبل طلوعہ فانما کان فی رمضان لینتبہ النائم ولیرجع القائم لا للصلوٰۃ واما فی غیر رمضان فکان ذلک خطأ منہ لظنہ ان الفجر قد طلع، واللہ اعلم بالصواب (آثار السنن ص ۷۰ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ) مرتب عفی عنہ

[۲] آثار السنن ص ۵۵ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ عن ابن مسعودؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنعن احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم (قال النیموی) اخرجہ الشیخان، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہ روایت صحیح بخاری ج ۱ ص ۸۷ کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر کے تحت تخریج کی ہے، اور امام مسلمؒ نے صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۵۰ کتاب الصیام باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر الخ کے تحت، (مرتب عفی عنہ)

[۳] ج ۱، باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک،

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْخُرُوجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْأَذَانِ

خرج رجل من المسجد بعد ما اذن فيه بالعصر فقال ابوهریرۃ اما هذا فقد عصى ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم، مسند احمدؒ میں اس پر اتنا اضافہ اور ہے "ثم قال امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کنتم فی المسجد فنودی بالصلوٰۃ فلا یخرج احدکم حتی یصلی" جس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی مرفوع ہے، بنیادی طور پر اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ بغیر عذر کے اذان کے بعد مسجد سے خروج مکروہ ہے، البتہ عذر کی تفصیلات میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہے، اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسری مسجد میں امام ہو یا اپنی نماز پہلے پڑھ چکا ہو، یا کوئی ضروری کام پیش آگیا ہو اور کسی دوسری جگہ جماعت ملنے کی توقع ہو تو خروج جائز ہے، حدیث باب میں حضرت ابوہریرہؓ کو کسی ذریعہ سے یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ جانے والا شخص بغیر عذر کے جا رہا ہے، ورنہ مجرد کسی کے خروج پر عصیان کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ معذور ہو۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْأَذَانِ فِي السَّفَرِ

اذا سافرتما فاذنا واقیما، سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں شامل ہونے کی توقع نہ ہو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہاں بھی اذان و اقامت دونوں مسنون ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء بلا کراہت جائز ہے، اور اذان مسنون نہیں، حدیث باب شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے، امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئیں،

ولیؤمکما اکبرکما، وانما رجح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاسن منهما لکونهما متساویین فی العلم والقراءۃ[1]، ورنہ اعلم کا احق بالامامۃ ہونا دوسری روایات سے ثابت ہے،

---

[1] ج ۲ ص ۵۳۷ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۲۳) فی شرح الباب المذکور۔

باب ماجاء فی فضل الاذان

من اذّن سبع سنین محتسبا کتبت له براءة من النار، اذان کی نضیلت میں متعدد احادیثِ صحیحہ موجود ہیں جیساکہ امام ترمذیؒ نے "وفی الباب" سے اُن کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہاں امام ترمذیؒ نے ایک ضعیف حدیث ذکر کی ہے، چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "حدیث ابن عباسؓ حدیث غریب"۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ امام کی عادت یہ ہو کہ وہ ایسی روایات تخریج کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہ کی ہوں،

لولا جابر الجعفی لکان اھل الکوفة بغیر حدیث، حضرت وکیعؒ کے اِس قول کا منشأ جابر جعفی کی توثیق ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جابر جعفی کو بہت سی احادیث یاد تھیں، اور اہل کوفہ کو انھوں نے بہت سی احادیث پہنچائیں،

دراصل جابر جعفی کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے، یحیٰی بن سعید قطان عبدالرحمن بن مہدی اور امام اعظم ابوحنیفہ علیہم الرحمۃ انکو ضعیف قرار دیتے ہیں، ان کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور ہی "مارأیت اکذب من جابر الجعفی کلما اتیته بمسئلة جاءنی فیه بحدیث"

پھر وجہِ تضعیف میں بھی اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ یہ شعبدہ باز تھے، بعض نے کہا کہ وہ اتنی حدیثیں یاد کرنے کا دعوٰی کرتے تھے جن کا یاد کرنا مشکل ہی، وقیل عدم مبالاته، اگرچہ یہ وجوہ قطعی طور پر تضعیف کے لئے کافی نہیں، تاہم حافظہ وغیرہ کے لحاظ سے بھی اکثر علماء نے ان کی تضعیف کی ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن

الامام ضامن، حدیث کا یہ جملہ جوامع الکلم میں سے ہے، اور متعدد مختلف فیہ مسائل میں حنفیہ کا مستدل ہے،

① اولاً حنفیہ نے اس سے ترکِ قرات خلف الامام پر استدلال کیا ہے، اور وجہِ استدلال ظاہر ہے کہ جب امام مقتدیوں کا کفیل اور ضامن ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اُس کی قرات مقتدیوں کے لئے کافی ہو وستأتی المسئلة بتفاصیلها فی موضعها،

(۲) ثانیاً اس سے حنفیہؒ نے اقتداء المفترض بالمتنفل کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے، لان الشیٔ لایتضمن ماھو فوقہ،

(۳) ثالثاً حنفیہؒ نے اس سے اقتداء المفترض بمفترض آخر کے عدم جواز پر بھی استدلال کیا ہے، لان الشیٔ لایتضمن ماھو مثلہ،

(۴) رابعاً حنفیہؒ نے اس سے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے خود ذمہ دار ہیں، اور امام کی نماز کے فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی، لقول اللہ تعالی "لاتزر وازرۃ وزر اخریٰ" بہرحال حدیثِ باب اس مسئلہ میں اُن کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ امام کو کفیل کہا گیا ہے، لہٰذا مقتدیوں کی نماز کا صلاح و فساد اس پر موقوف ہے، امام شافعیؒ حدیث کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ ضامن کے معنیٰ نگران اور نگہبان کے ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں کی نماز کا نگراں ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں ہونے دیتا، لیکن یہ تاویل خلافِ ظاہر بھی ہے، خلافِ لغت بھی اور خلافِ روایت بھی، خود حضرات صحابہؓ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہؒ نے اختیار کیا، چنانچہ حضرات صحابہ لفظ ضامن کو کفیل ہی کے معنیٰ میں سمجھتے تھے، اور کفیل کا فساد مکفول عنہ کے فساد کو مستلزم ہے، اس کی تائید ابن ماجہ[1] میں سہل بن سعد الساعدی کی روایت سے ہوتی ہے، "ثنا ابوحازم قال کان سھل بن سعد الساعدی یقدم فتیان قومہ یصلون بھم فقیل لہ تفعل ولک من القدم مالک قال انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الامام ضامن فان احسن فلہ ولھم وان اساء یعنی فعلیہ ولا علیھم، اسی قسم کا واقعہ ابن ماجہؒ نے حضرت عقبہ بن عامر جہنی کا بھی ذکر کیا ہے[2]، ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ضامن کفیل ہی کے معنیٰ میں ہے، اور حضرت سہلؓ نے بھی اس کا وہی مطلب سمجھا جو حنفیہؒ نے سمجھا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام کی نماز کے فساد سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے، یہ اور بات ہے کہ اس کا گناہ مقتدیوں کے بجائے خود امام ہی پر ہوتا ہو، اور جہاں تک "لاتزر وازرۃ وزر اخریٰ" کا تعلق ہے سو اس سے

---

[1] (طبع نور محمد) ص ۶۹ باب ما یجب علی الامام ۱۲

[2] ص ۶۹ باب ما یجب علی الامام، ۱۲

استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ آیت گناہ و ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ افعال کی صحت و فساد کے بارے میں، واللہ اعلم،

لم یثبت حدیث ابی صالح الخ، علی بن المدینی کے اس قول کا منشار غالباً یہ ہے کہ وہ اعمش کا سماع ابوصالح سے صحیح نہیں مانتے، اسی لئے انھوں نے دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا، لیکن حافظ ابوزرعہ اور امام بخاریؒ اور دوسرے محدثین نے اس حدیث کو معتبر قرار دیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد صحیح طرق سے مروی ہے، اسی لئے حافظ ابن حبانؒ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ابوصالح نے ایک مرتبہ یہ حدیث ابوہریرہؓ سے سُنی اور ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے،[1]

بَابُ مَا يَقُوْلُ اِذَا اَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ؛

اذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما یقول المؤذن، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس حدیث کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ حیعلتین کا جواب بھی "حیعلتین" ہی سے دیا جائے گا، جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ "حیعلتین" کا جواب "حوقلہ" یعنی لاحول ولا قوۃ الا باللہ ہے، یہ مسلک مسلم[2] میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، جس میں حیعلتین کے جواب میں حوقلہ کی تصریح کی گئی ہے، یہ حدیث مفسّر ہونے کی بنار پر حدیثِ باب کے لئے مخصص ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کا مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیثِ باب کا امر وجوب کے لئے ہے یا ندب کے لئے، حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے، حنفیہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس الائمہ حلوانی وغیرہ اسے ندب پر محمول قرار دیتے ہیں، اور اجابت بالقدم کو واجب کہتے ہیں، اسی پر فتویٰ ہے، پھر اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، (تمّ الباب)۔

---

[1] یعنی حدیث ابوصالح عن ابی ہریرۃؓ اور حدیث ابوصالح عن عائشہ، جن کا حوالہ ترمذی میں ہے، مرتب،

[2] ج ۱ ص ۱۶۶ و ۱۶۷، باب استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعہ ثم یصلّی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یسئل لہ الوسیلۃ، ۱۲

بَابُ مَاجَاءَ فِی کَرَاھِیَةِ اَنْ یَاْخُذَ الْمُؤَذِّنُ عَلَی الْاَذَانِ اَجْرًا

عن عثمان بن ابی العاص قال ان من آخر ما عهد الیّ رسول الله صلی الله علیه وسلم ان اتخذ مؤذنا لا یأخذ علی الاذان اجرا، یہاں اجرت علی الطاعات کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں احادیث بظاہر متعارض ہیں، حضرت اُبیؓ بن کعبؓ کی روایت جس میں انھوں نے تعلیم قرآن پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی تھی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر وعید ارشاد فرمائی تھی وہ اجرت علی الطاعات کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث باب بھی اسی کی مؤید ہے، چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ اجرت علی الطاعات ناجائز ہے، حنابلہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں، جبکہ شافعیہ کا مسلک اس کے بالکل برخلاف یہ ہے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے، اُن کا استدلال حضرت ابوسعیدؓ خدری کی روایت سے ہے جس میں

۱؎ قال علمت رجلا القرآن فاهدی الیّ قوسا فذکرت ذلک لرسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ان اخذتها اخذت قوسا من نار فرددتها، وایضاً عن عبادة بن الصامتؓ قال علمت ناسا من اهل الصفة القرآن والکتابة فاهدی الیّ رجل منهم قوسا فقلت لیست بمال وارمی فی سبیل الله فسألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عنها، فقال ان سرّک ان تطوق بها طوقا من نار فاقبلها، کلا الحدیثین اخرجهما ابن ماجة فی سننه ص ۱۵۶ ابواب التجارات باب الاجر علی تعلیم القرآن، مرتب عافاہ اللہ ورعاہ،

۲؎ عن ابی سعید قال انطلق نفر من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم فی سفرة سافروها حتی نزلوا علی حی من احیاء العرب فاستضافوهم فابوا ان یضیفوهم فلدغ سید ذلک الحی فسعوا له بکل شیء لا ینفعه شیء فقال بعضهم لو اتیتم هؤلاء الرهط الذین نزلوا لعله ان یکون عند بعضهم شیء فاتوهم فقالوا یا ایها الرهط ان سیدنا لدغ وسعینا له بکل شیء لا ینفعه فهل عند احد منکم من شیء فقال بعضهم (وهو ابوسعید الراوی کما فی مسلم) نعم والله انی لارقی ولکن والله لقد استضفناکم فلم تضیفونا فما انا براق لکم حتی تجعلوا لنا جعلا فصالحوهم علی قطیع من الغنم فانطلق یتفل علیه ویقرأ الحمد لله رب العالمین فکانما نشط من عقال فانطلق یمشی وما به قلبة (علة) قال فاوفوهم جعلهم الذی صالحوهم علیه فقال بعضهم اقسموا فقال الذی رقی لا تفعلوا حتی نأتی النبی صلی الله علیه وسلم فنذکر له الذی کان فننظر ما یأمرنا فقدموا علی رسول الله صلی الله علیه وسلم فذکروا له فقال وما یدریک انها رقیة ثم قال قد اصبتم اقسموا واضربوا لی معکم سهما (کانه اراد المبالغة فی تصویبه ایاهم) فضحک النبی صلی الله علیه وسلم، قال ابو عبدالله وقال شعبة ثنا ابوبشر سمعت ابا المتوکل بهذا،

انھوں نے ایک مارگزیدہ کا سورۂ فاتحہ پڑھکر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا،

اگرچہ متقدمین حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدمِ جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرینِ حنفیہ نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ میں چونکہ مؤذنین ائمہ اور معلّمین و مفتیین وغیرہم کے وظائف بیت المال سے مقرر تھے، اس لئے انھیں بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور طاعات کا بغیر اجرت کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہوگئے تو تعلیم، اذان و امامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعائر میں بدنظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرینِ حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی،

پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت حبسِ وقت کی تاویل کرکے دی گئی ہے، لہٰذا یہ نہ اُجرت علی الطاعت ہے اور نہ خروج عن المذہب الحنفی، لیکن اس مسلک کی رُو سے جن طاعات میں حبسِ وقت نہ ہو یا حبسِ وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات اُن کی اُجرت لینا جائز نہ ہوگا،

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ حبسِ وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورتِ شدیدہ کی بناء پر امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورتِ شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز ہے، وھذا کما اختار الحنفیۃ مذھب المالکیۃ فی مسئلۃ المفقود للضرورۃ فعلیٰ ھذا لاحاجۃ الیٰ تاویل حبس الوقت، یہ قولِ ثانی زیادہ قرینِ صواب ہے،

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ضرورت کی وجہ سے صرف ان احکام میں ردّ و بدل ہوسکتی ہے جو مجتہد فیہ ہیں، یا جن میں ادلّہ متعارض ہیں، منصوص اور متفق علیہ احکام میں ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں

بَابٌ مِنْهُ اَیْضًا

اس سے قبل امام ترمذیؒ نے "باب مایقول اذا اذن المؤذن من الدعاء" قائم کیا تھا، اس کے بعد مذکورہ باب قائم کیا ہے،

آتِ محمدن الوسیلۃ: الوسیلۃ لغۃ ھی مایتقرب بہ الی الکبیر والمراد ھھنا مایتقرب بہ الی اللہ تعالیٰ، اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ جنت کے ایک اعلیٰ درجہ کا نام ہے، بعض کتابوں میں اس کے بعد "والدرجۃ الرفیعۃ" کے الفاظ بھی منقول ہیں حافظ ابن حجرؒ

وغیرہ فرماتے ہیں کہ ان کی کوئی اصل نہیں، لیکن علامہ ابن السنیؒ نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں ایک روایت بحوالہ نسائی ذکر کی ہے، کہ اس میں یہ الفاظ موجود ہیں، لیکن سنن نسائی میں موجود نہیں، البتہ امام نسائیؒ کی ایک کتاب عمل الیوم واللیلۃ بھی ہے، شاید یہ اضافہ اس میں موجود ہو،[1]

بَابُ مَا جَاءَ کَمْ فَرَضَ اللّٰهُ عَلٰی عِبَادِهٖ مِنَ الصَّلَوَاتِ؛

فرضت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہ الصلوٰۃ خمسین ثم نقصت حتی جعلت خمساً، اس میں کلام ہوا ہے کہ پچاس سے پانچ نمازوں کی طرف منتقل ہونا یہ نسخ تھا یا نہیں؟ بعض حضرات نے اسے نسخ قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نسخ قبل الابلاغ کسی کے نزدیک بھی درست نہیں، لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں تھا بلکہ بقول حضرت کشمیریؒ پچاس کا حکم عالمِ بالا کے اعتبار سے تھا، اور وہاں کے لحاظ سے آج بھی نمازیں پچاس ہی ہیں، کیونکہ پانچ نمازوں کا اجر ملأ اعلیٰ پر پچاس ہی جتنا ہوگا، اس کی تائید حدیثِ باب کے اس جملے سے ہوتی ہے: "ثم نودی یا محمد انہ لا یبدل القول لدی وان لک بھذا الخمس خمسین،

پھر بعض ملاحدہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاذ اللہ یہ بات نہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ یہ امت پچاس نمازوں کی طاقت نہیں رکھے گی، بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے توجہ دلانے سے اس کا علم ہوا، اور اگر علم تھا اور پانچ نمازیں ہی فرض کرنا مقصود تھیں تو شروع میں پچاس کا حکم دیکر بعد میں بار بار اس میں کمی کرنے کی کیا حکمت تھی؟

لیکن یہ اعتراض جہالت پر مبنی ہے، دراصل اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم تھا، لیکن ابتداء ہی سے پانچ نمازیں فرض کرنے کے بجائے پہلے پچاس نمازوں کا حکم دینے میں بہت سی حکمتیں تھیں، باری تعالیٰ کی حکمتوں کا احاطہ ممکن نہیں، تاہم چند حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں، ایک یہ کہ اس طرح امتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو پانچ نمازوں میں پچاس نمازوں کا اجر بخشنا مقصود تھا، اور یہ طریقہ اختیار کرکے پانچ نمازوں کے پچاس کے مساوی ہونے کا زیادہ یقین اور اعتماد پیدا کیا گیا، دوسرے اس طریقہ سے اللہ کی نعمت کا احساس اور اس پر مسرت زیادہ ہوئی، تیسرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بار بار باریابی نصیب ہوئی، چوتھے اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] وقد ذکر فی العرف الشذی انہ موجود فی السنن الکبریٰ فلعل المراد منہا ما للنسائی،

کے درجہ تقرب اور شافع و مشفع ہونے کی صفت کا مظاہرہ ہوا، پانچویں اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمتِ محمدیہ علیہ السلام کے ساتھ خیر خواہی اور شفقت ظاہر ہوئی، اور اُن کے صائب الرائی ہونے کی وجہ سے اُن کی فضیلت کا اظہار ہوا، اور ان کے علاوہ نہ جانے کتنی حکمتیں ایسی ہوں گی جن کے ادراک سے عقلِ انسانی قاصر ہے، فلولا هذا الانتقال لم تظهر هذه الحِكَمُ، والله اعلم وعلمہ اتم واحکم،

بَابٌ فِي فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ؛

الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن، اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب صلواتِ خمس لیل ونہار کے لئے کفارہ ہیں، پھر صلوٰۃ جمعہ کے پورے اسبوع کے لئے کفارہ ہونے سے کیا مزید فائدہ حاصل ہوا؟

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت کچھ افعال کے خواص بتلا رہی ہے، اور جس طرح دنیا کی مادّی اشیاء میں کچھ خواص مفردات کے ہوتے ہیں اور کچھ مرکبات کے، اور مرکب کئی مفردات کے مجموعہ کا نام ہے تو ایسا ہونا عین ممکن ہے کہ کسی مرکب کے بعینہٖ وہی خواص ہوں جو کئی مفردات کے مل کر ہوتے ہیں، لہٰذا حدیثِ باب میں صلواتِ خمس کی حیثیت مفردات کی سی ہے، اور جمعہ الی الجمعہ کی حیثیت مرکب کی سی، دونوں کی خاصیتوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا گیا،

ایک جواب علامہ عینیؒ نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ جو اعمال صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں اُن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے نامۂ اعمال میں صغائر موجود ہوں تب تو وہ اُن کے لئے کفارہ بن جاتے ہیں، اور اگر صغائر موجود نہ ہوں تو وہ رفعِ درجات کا سبب بنتے ہیں، لہٰذا اگر صلواتِ خمس سے گناہ معاف ہو چکے ہیں تو جمعہ الی الجمعہ باعثِ رفعِ درجات ہو جائے گا، یہ جواب زیادہ واضح ہے؛

مالم یغش الکبائر، اس کی تشریح دو طرح کی جا سکتی ہے، ایک یہ کہ اُس کو معنیٔ استثناء قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صرف صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں کبائر کے لئے نہیں،

دوسرا امکان یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ شرط قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صغائر کے لئے بھی صرف اس وقت کفارہ ہو سکتے ہیں جبکہ انسان نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کوئی شخص مرتکبِ کبیرہ ہے تو ان اعمال سے اس کے صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے،

بعض علماء نے پہلے مفہوم مراد لیا ہے اور بعض نے دوسرا مفہوم، دوسرے مفہوم کی تائید اس آیت کے ظاہر سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ مفہوم شرط معتبر نہیں ہوتا اس لئے حنفیہ کے نزدیک اس آیت اور حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کبائر سے اجتناب نہ کیا جائے تو صغائر معاف نہیں ہوں گے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

صلوٰۃ الجماعۃ تفضل علی صلوٰۃ الرجل وحدہ بسبع وعشرین درجۃ،

ستائیس کے عدد کی تخصیص کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں علامہ بلقینیؒ سے ایک لطیف نکتہ نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جماعت کا ادنیٰ اطلاق تین پر ہوتا ہے، لہٰذا ایک جماعت اصلاً تین نیکیوں پر مشتمل ہوتی ہے، "وکل حسنۃ بعشر امثالہا" اس طرح یہ تین نیکیاں اپنی فضیلت کے اعتبار سے تیس نیکیوں کے برابر ہوتی ہیں، اور تیس کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے، اس میں سے اصل یعنی تین کو نکال لیا جائے تو عدد فضیلت ستائیس ہی رہ جاتا ہے،

یہ توجیہ اُن روایات کے مطابق ہے جن میں "سبع وعشرین" کا عدد مذکور ہے، لیکن دوسری روایات جن میں "خمس[1] وعشرین" آیا ہے وہ اس حساب پر پوری نہیں بیٹھتیں،

پھر جن روایات میں "سبع وعشرین" کے بجائے "خمس وعشرین" وارد ہوا ہے ان کا بظاہر "سبع وعشرین" کے ساتھ تعارض پایا جارہا ہے، اس تعارض کو ختم کرنے اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض نے کہا کہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یہ کہ اختلاف خشوع وخضوع کے اعتبار سے ہے، یا یہ کہ "خمس وعشرین" مسجد حی کے لئے ہے، اور "سبع وعشرین" مسجد جامع کے لئے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور جواب دیا ہے جو حافظ بلقینی کی مذکورہ توجیہ کے مشابہ ہے، وہ یہ کہ ادنیٰ ترین جماعت دو آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے، ایک امام اور ایک مقتدی، لہٰذا جن روایات میں پچیس کا عدد مذکور ہے وہاں صرف اجر فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، اور جن روایات میں ستائیس کا

---

[1] کما فی روایات البخاری (ج ا ص ۸۹ و ۹۰ باب فضل صلوٰۃ الجماعۃ) وغیرہا،

عذر مذکور ہو وہاں اجر فضیلت کے ساتھ دو آدمیوں کے اجر اصل کو بھی شامل کر لیا گیا ہو، اس طرح وہ ستائیس ہو گیا، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِيمَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَا يُجِيبُ،

یہاں اجابت سے مراد اجابتِ عملی یعنی جماعت میں شریک ہونا مراد ہے،

ثم احرق علی اقوام لا یشھدون الصلوٰۃ، امام احمدؒ کا مسلک اس روایت کی بنا پر یہ ہو کہ شہودِ جماعت فرضِ عین ہے، بلکہ ایک روایت اُن سے یہ بھی ہو کہ بغیر عذر کے انفراداً نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے، امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول وجوب کا ہے، جبکہ امام شافعیؒ اسے فرض کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، پھر ہر ایک کے نزدیک ترکِ جماعت کے کچھ اعذار ہیں، اور ان کا باب بہت وسیع ہو

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مآلِ کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدید معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترکِ جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہو، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ حنابلہ اور حنفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیشِ نظر اعذارِ ترکِ جماعت کا باب وسیع کر دیا، اور شافعیہ نے اس کے برعکس جماعت کو سنّت کہکر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہٰذا مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا،

وسئل ابن عباس عن رجل یصوم النھار ویقوم اللیل لا یشھد جمعۃ ولا جماعۃ فقال ھو فی النار، یعنی عارضی طور پر سزا بھگتنے کیلئے اسے جہنم میں ڈالا جائیگا اور آگ میں ہوگا، یا پھر اس سے مراد وہ شخص ہو جو جماعت کے استخفاف اور تہاون کی وجہ سے یا اس کی مشروعیت کے انکار کی بنا پر جماعت میں جاتا ہو، اس صورت میں "فی النار" کا مطلب "خالداً فیھا" ہوگا،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَهُ ثُمَّ يُدْرِكُ الْجَمَاعَةَ

اذا صلّیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعۃ فصلّیا معھم فانھا لکما نافلۃ،

جو شخص منفرداً نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بنیّتِ نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بنا پر مسنون ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اس حکم کو پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، امام مالکؒ نمازِ مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل ہونے کی صورت میں امام شافعیؒ

کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں پڑھنے کے بعد ایک رکعت اور ملالے، اور ایک قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھیر دے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشا میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں، اور تین رکعتوں میں نفل مشروع نہیں،

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نمازِ فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے،

حنفیہ کا استدلال سننِ دارقطنی[۱] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے:

"أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اهلك ثم ادركت الصلوٰۃ فصلها الا الفجر والمغرب" اس میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحۃً ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا، چونکہ علتِ نہی دونوں میں مشترک ہے، واضح رہے کہ یہ حدیث موقوفاً[۲] ومرفوعاً دونوں طرح مروی ہے، مرفوع روایت کا مدار سہیل بن صالح الطاکی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں، اور "زیادة الثقة مقبولة" کے قاعدہ سے اُن کی روایت معتبر ہے، اس کے علاوہ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نماز سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور بقول علامہ عینیؒ متواتر ہیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں،

جہاں تک حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے وہ متناً مضطرب ہے، چنانچہ حدیثِ باب میں یہ واقعہ نمازِ فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار اور امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں اس کو نمازِ ظہر کا واقعہ قرار دیا گیا ہے[۳]، اگر رفعِ اضطراب کے لئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو کتاب الآثار کی روایتیں سنداً زیادہ قوی ہیں جو امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے مروی ہیں، چنانچہ صاحبِ معارف السنن تحریر کرتے ہیں "واسناد مسانید ابی حنیفة من طریق الهیثم عن جابر احسن حالاً منه رای من اسناد روایة الباب) بلا ریب وفیه الظهر لا الصبح[۴]"، اس طرح یہ حدیث

---

[۱] معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۰ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحدہٗ ثم یدرک الجماعة،

[۲] کما فی شرح معانی الآثار ج ا باب الرجل یصلی فی رحلہ ثم یاتی المسجد والناس یصلون' ان ابن عمر قال ان صلیت فی اهلك ثم ادركت الصلوٰۃ فصلها الا الصبح والمغرب فانهما لا یعادان فی یوم، مرتب عفی عنہ

[۳] کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۴،

[۴] انظر لتفاصیلہ معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۹ الی ص ۲۸۲ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحدہٗ الخ

حنفیہ کے خلاف نہیں، واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْجَمَاعَةِ فِی مَسْجِدٍ قَدْ صُلِّیَ فِیهِ مَرَّةً

ایکم یتجر علی ھذا، یتجر یہ تجارت سے بھی مشتق ہو سکتا ہے، یعنی اخروی تجارت، اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون اس کے ساتھ نماز پڑھکر نیکی کی تجارت کرے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجر سے نکلا ہو اور اصل میں یأتجر ہو، جیساکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ان تتزر"[1] (جو ازار سے نکلا ہے) اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھکر اجر حاصل کرے،

فقام رجل، بیہقی[2] کی روایت کے مطابق یہ صاحب حضرت ابو بکر صدیقؓ تھے،

وصلّی معہ، یہ جماعتِ ثانیہ تھی، اسی سے استدلال کرکے حنابلہ اور اہل ظاہر جماعتِ ثانیہ کے جواز کے قائل ہیں، حنابلہ کی دوسری دلیل حضرت انسؓ کا وہ واقعہ ہے جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً[3] ذکر کیا ہے، "وجاء انس بن مالک الی مسجد قد صلّی فیہ فاذن واقام وصلّی جماعۃ" یہ حدیث بیہقی[4] میں بھی مروی ہے، اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ اس جماعت میں بیس آدمی شریک تھے، لیکن ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن مقرر ہوں اور اس میں ایک مرتبہ اہلِ محلّہ نماز پڑھ چکے ہوں وہاں تکرارِ جماعت مکروہ (تحریمی) ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان واقامت اور بغیر تداعی کے نماز ادا کرلی جائے تو جائز ہے، لیکن مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعتِ ثانیہ کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی مسجد میں غیر اہلِ محلہ نے آکر جماعت کرلی ہو تو اہل محلہ کو دوبارہ جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہلِ محلّہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو جس کی اطلاع دوسرے

---

[1] کما فی ابو داؤد، ص ۳۵، عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمر احدانا اذا کانت حائضاً "ان تتزر" ثم یضاجعہا زوجہا الخ کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یصیب منہا ما دون الجماع ۱۲ مرتّب عفی عنہ

[2] سنن کبریٰ بیہقی ج ۳ ص ۶۹ و ۷۰، وفیہ فقام ابو بکرؓ فصلّی معہ وقد کان صلّی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، مرتّب

[3] بخاری، ج ۱ ص ۸۹ باب فضل صلوٰۃ الجماعۃ،

[4] سنن کبریٰ بیہقی، ج ۳ ص ۷۰،

اہلِ محلہ کو نہ ہوسکی، تو اُن کے لئے تکرارِ جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن مقرر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرارِ جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرارِ جماعت جائز نہیں،

ائمۂ ثلاثہ کی دلیل طبرانی کی معجم کبیر اور معجمِ اوسط میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے، "[1] ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینۃ یرید الصلوٰۃ فوجد الناس قد صلوا فمال الی منزلہ فجمع اھلہ فصلّی بھم" علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں یہ روایت نقل کرکے فرماتے ہیں: "رجالہ ثقات" ظاہر ہے کہ اگر جماعتِ ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپ مسجد نبوی کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہٰذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرارِ جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے،

بعض حضرات حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو پیچھے گذری، "[2] عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد ھممت ان آمر فتیتی ان یجمعوا حزم الحطب ثم آمر بالصلوٰۃ فتقام ثم احرق علی اقوام لایشھدون الصلوٰۃ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی جماعت میں ہی حاضری ضروری ہے، اور اگر تکرارِ جماعت جائز ہوتا تو پہلی جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے پاس یہ عذر موجود تھا کہ ہم دوسری جماعت کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، نیز حدیثِ باب کے ایک جزوی واقعہ کے سوا پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجدِ نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو، اور حقیقت یہ ہے کہ تکرارِ جماعت کی اجازت سے مسجد کی جماعت کا مطلوب وقار قائم نہیں رہتا، چنانچہ تجربہ یہ ہے کہ جہاں تکرارِ جماعت کا رواج ہوتا ہے وہاں لوگ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں بہت سست ہوجاتے ہیں، کیونکہ مسجد میں ہر وقت جماعت ہوتی رہتی ہے، علاوہ ازیں جماعتِ ثانیہ کو جائز رکھنے میں جھگڑوں کا بھی شدید خطرہ رہتا ہے،

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت محل

---

[1] آثار السنن (ص ۱۳۵) باب ما استدل بہ علی کراہۃ تکرار الجماعۃ فی مسجد (قال النیمویؒ) رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط وقال الہیثمیؒ (فی مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۴۵) رجالہ ثقات، مرتب غفرلہٗ

[2] ترمذی، ج ۱، باب ما جاء فیمن سمع النداء فلا یجیب،

دو آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تداعی کے بغیر تھی، اور بغیر تداعی کے تکرارِ جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، بشرطیکہ احیاناً ایسا کرلیا جائے، اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیث باب میں حضرت ابوبکر صدیقؓ متنفل تھے، اور مسئلہ مبحوث فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، نیز اباحت وکراہت کے تعارض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے، پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ صحابۂ کرام میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تکرارِ جماعت پر کاربند رہے، اگر حدیث باب کا واقعہ اجازتِ عام کی حیثیت رکھتا تو یقیناً صحابۂ کرام کا عمل اس کے مطابق ہوتا،

جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجدِ طریق ہو، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مسندِ ابویعلیٰ[1] میں یہ تصریح ہے کہ یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی، اور اس نام سے مدینۂ طیبہ میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی، ورنہ مدینۂ طیبہ کی چھوٹی سے چھوٹی مسجد کا تذکرہ بھی کتابوں میں موجود ہے، نیز اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خود حضرت انسؓ سے مروی ہے: "ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا اذا فاتتھم الجماعۃ صلّوا فی المسجد فرادیٰ"[2]، یہ جماعتِ ثانیہ کی نفی پر بالکل صریح ہے،

اس مسئلہ کی تحقیق میں حضرت گنگوہیؒ کا رسالہ "القطوف الدانیۃ فی کراہۃ الجماعۃ الثانیۃ" قابلِ مطالعہ ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّفُوفِ؛

لتسوّن صفوفکم، یہ خبر بمعنی انشاء ہے، اور اس بات پر اتفاق ہے کہ سننِ صلوٰۃ میں تسویۃ الصفوف سب سے زیادہ مؤکد ہے، بلکہ بعض حضرات نے اُسے واجب بھی کہا ہے، البتہ اس پر بھی جمہور متفق ہیں کہ یہ شرائطِ صلوٰۃ میں سے نہیں، لہٰذا اس کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے، صرف علامہ ابن حزمؒ ظاہری سے منقول ہے کہ وہ عدمِ تسویہ کی صورت میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، لیکن اُن کا یہ مذہب شاذ ہے،

---

[1] کما فی فتح الباری، ج ۲ ص ۱۰۹،

[2] قال العلامۃ البنوریؒ کما فی البدائع (ج ۱ ص ۱۵۳) (معارف السنن، ج ۲ ص ۲۸۸)،

اولیخالفن اللہ بین وجوھکم، اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ تمھارے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہو جائے گا، اور دوسرے یہ کہ تمھارے چہروں کو مسخ کر دیا جائے گا، پہلے معنی کی تائید بعض دوسری روایات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابوداؤد[1] کی ایک روایت میں "اولیخالفن اللہ بین قلوبکم" کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسرے معنی کی تائید مسند احمد[2] کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مخالفت کی بجائے طمس کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ لِيَلِيَنِي مِنْكُمْ أُولُوا الْأَحْلَامِ وَالنُّهَى

لیلینی منکم اولوالاحلام والنھی، احلام جمع حلم بکسر الحاء او بضمہا، والنہی العقول، مطلب یہ ہے کہ اہل بصیرت لوگوں کو میرے قریب کھڑا ہونا چاہیے، اور اس کی کئی حکمتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اگر استخلاف کی ضرورت پیش آئے تو امامت کے لائق آدمی فوراً مل سکے، دوسرے یہ کہ نسیان وغیرہ کی صورت میں صحیح لقمہ دیا جا سکے، تیسرے یہ کہ یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ کر دوسرے لوگوں تک پہنچا سکیں، پہلے دو سبب چونکہ آج بھی باقی ہیں اس لئے اس حکم کا اطلاق موجودہ زمانہ پر بھی ہوگا،

وایاکم وھیشات الاسواق، ہیشات ھیشۃ کی جمع ہے، جس کے معنی شور و شغب کے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کا ماقبل کے جملوں سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ ایک مستقل

---

[1] ج اص ۹۷، باب تسویۃ الصفوف، نیز اسی باب میں حضرت براء بن عازب کی روایت مروی ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتخلل الصف (یدخل بینہم) من ناحیۃ الی ناحیۃ یمسح صدورنا ومناکبنا ویقول لاتختلفوا (بالتقدم والتأخر فی الصفوف) فیختلف قلوبکم الخ مرتب عفی عنہ

[2] قال العلامۃ العثمانی فی اعلاء السنن "واختلف فی الوعید المذکور کما قالہ الحافظ فی الفتح فقیل ہو علی حقیقتہ والمراد تسویۃ الوجہ بتحویل خلقہ عن وضعہ بجعلہ موضع القفا او نحو ذلک وعلی ہذا فیکون تسویۃ الصف واجبًا والتفریط فیہ حرامًا ویؤید حملہ علی ظاہرہ حدیث ابی امامۃ لتسون الصفوف او لتطمسن الوجوہ، اخرجہ احمد وفی اسنادہ ضعف ومنہم من حملہ علی المجاز قال النووی (والاظہر واللہ اعلم ان معناہ یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء واختلاف القلوب کما یقال تغیر وجہ فلان علیّ ای ظہر لی من وجہہ کراہیۃ (لی) وتغیر قلبہ علیّ) لان مخالفتہم فی الصفوف مخالفۃ فی ظواہرہم واختلاف الظواہر سبب لاختلاف البواطن ویؤیدہ روایۃ ابی داؤد" الخ اعلاء السنن (ج ۴ ص ۳۱۸ و ۳۱۹ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) "باب سنیۃ تسویۃ الصف ورصّہا" مرتب عفی عنہ

جما ہی جس میں کثرت کے ساتھ بازار کی آمد و رفت کو منع کیا گیا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ یہ ماقبل کے جملوں سے مربوط ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسجد میں ایسا شور نہ مچاؤ جیسا بازاروں میں ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بازار کے شور و شغب میں ایسے مشغول نہ ہو کہ نماز میں میری قریب کھڑے ہونے میں رکاوٹ ہو،

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِي

صَلَّيْنَا خَلْفَ أمير من الأمراء فاضطرنا الناس فصلينا بين الساريتين فلما صلينا قال انس بن مالك كنا نتقي هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

اسی حدیث سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحٰق رحمہما اللہ اور بعض اہل ظواہر ستونوں کے درمیان صف بندی کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں، شافعیہ اور مالکیہ بلا کراہۃ اس کے جواز کے قائل ہیں، احناف سے اس بارے میں کوئی تصریح تو منقول نہیں، البتہ بعض فقہی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک بھی شافعیہ اور مالکیہ کے مطابق ہے، اس لئے کہ کتبِ فقہ میں امام کو بین الساریتین کھڑا ہونے کی اجازت دی گئی ہے، ويستنبط منه ان القيام بين الساريتين غير مكروه، چنانچہ متأخرین حنفیہ نے شافعیہ اور مالکیہ ہی کے مسلک کو اختیار کیا ہے،

اور حدیثِ باب کی توجیہ یہ ہے کہ مسجدِ نبویؐ کے ستون متوازی نہیں تھے، بلکہ منحنی تھے، لہٰذا اگر اُن کے درمیان صف بنائی جاتی تو صف سیدھی نہ ہو پاتی تھی، اسی بنا پر صف بین السواری کو مکروہ سمجھا جاتا تھا، اور حضرات صحابہؓ اس سے بچتے تھے، اور "کنا نتقی ھذا الخ" کا بھی یہی مطلب ہے، لہٰذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں اُن کے درمیان کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہوگا، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهٗ

فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعيد الصلٰوة، اس سے استدلال کر کے امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ، حماد بن ابی سلیمان، ابن ابی لیلیٰ اور وکیع بن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھلی صف میں کوئی شخص تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز فاسد واجب الاعادہ ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی

نماز ہوجاتی ہے، البتہ ایسا کرنا مکروہ (تحریمی) ہے، اور حنفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسے وقت پہنچے جبکہ صف بھر چکی ہو تو پیچھے کھڑے ہوتے وقت ایسے شخص کو چاہئے کہ کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف سے کسی شخص کو کھینچکر اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں ایذاء کا اندیشہ ہو یا لوگ جاہل ہوں اور اس عمل سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہوکر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہر حال ہوجائے گی، اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت یقیناً ہوگی؛

جمہور کا استدلال ابوداؤد[۱] میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت سے ہے، انّہ دخل المسجد ونبی اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم راکع قال فرکعت دون الصّف فقال النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم زادک اللہ حرصًا ولا تعد، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرہؓ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرماکر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ خلف الصف وحدہٗ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے،

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اعادہ کا یہ امر استحباب پر محمول ہے، بعض حنفیہ نے یہ بھی جواب دیا کہ چونکہ انھوں نے دوسرے شخص کے ملانے کی کوشش کئے بغیر اکیلے نماز پڑھ لی، اس لئے یہ نماز مکروہ ہوئی، اور یہ حنفیہ کا اصول ہے کہ "کل صلوٰۃ اُدّیت مع الکراھۃ تجب اعادتھا، لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا مذکورہ اصول علامہ شامیؒ کی تصریح کے مطابق اس کراہت کے باب میں ہے جو صلبِ صلوٰۃ میں پیدا ہوئی ہو، خارجی عوارض کی بناء پر جو کراہت آتی ہے اس سے نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ہوجاتی ہے، اور اعادہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا پہلا جواب زیادہ بہتر ہے کہ یہاں اعادہ کا حکم بطور استحباب دیا گیا ہے نہ کہ بطور وجوب،

نیز حدیثِ باب کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہ سنداً مضطرب ہے، جیسا کہ امام ترمذیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، امام بیہقیؒ "المعرفۃ" میں لکھتے ہیں: "وانما لم یخرجہ صاحبا الصحیح لما وقع فی اسنادہ من الاختلاف"، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "لو ثبت الحدیث لقلت بہ" اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں،

---

[۱] ج اص ۹۹، باب الرجل یرکع دون الصّف،

اسی باب میں ایک اور روایت ابن ماجہ میں حضرت علی بن شیبان سے مروی ہے، اس میں بھی "استقبل صلوٰتک" کے الفاظ سے مصلی خلف الصف وحدہ کو اعادہ کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اس روایت میں ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر دونوں راوی ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی قابل استدلال نہیں، اور حضرت ابو بکرہؓ کی صحیح روایت کا معارضہ نہیں کر سکتی بالخصوص جبکہ صحابہ کا تعامل بھی اس کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِى الرَّجُلِ يُصَلِّى وَمَعَهُ رَجُلٌ

صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فقمت عن یسارہ فاخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم براسی من ورائی، بعض روایات میں ہاتھ سے اور بعض میں کان سے پکڑنا بھی مروی ہے، لیکن تعارض اس لئے نہیں کہ تینوں کو پکڑا ہوگا، پہلے سر پھر کان پھر ہاتھ اور یہ عملِ قلیل تھا، اس لئے نماز پر کچھ اثر نہیں پڑا،

فجعلنی عن یمینہ، اس بات پر اجماع ہے کہ مقتدی ایک ہو تو وہ عن یمین الامام کھڑا ہوگا البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی

لے باب صلوٰۃ الرجل خلف الصف وحدہ ص ۰۷، حدثنا ابوبکر بن ابی شیبۃ ثنا ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر حدثنی عبدالرحمن بن علی بن شیبان عن ابیہ علی بن شیبان وکان من الوفد قال خرجنا حتی قدمنا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فبایعناہ وصلینا خلفہ قال ثم صلینا وراءہ صلوٰۃ اخریٰ فقضی الصلوٰۃ فرأی رجلاً فرداً یصلی خلف الصف قال فوقف علیہ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین انصرف قال "استقبل صلوٰتک لاصلوٰۃ للذی خلف الصف" ۱۲ مرتب

سلے عن ابن عباسؓ قال قمت لیلۃ اصلی عن یسار النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ بیدی او بعضدی (شک من ابن عباسؓ، قالہ الکرمانی) حتی اقامنی عن یمینہ وقال بیدہ من ورائی، بخاری، ج ۱ ص ۱۰۱، باب میمنۃ المسجد والامام،

سلے چنانچہ نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذہبت فقمت الی جنبہ فوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدہ الیمنیٰ علیٰ راسی واخذ باذنی الیمنیٰ یفتلہا فصلی رکعتین الخ، نسائی ج ۱ ص ۲۴۱، کتاب قیام اللیل وتطوع النہار، باب ذکر ما یستفتح بہ القیام ۱۲

(مرتب عافاہ اللہ)

اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجہ امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھے گا، فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ دلیل کے اعتبار سے شیخینؒ کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؒ کے قول پر ہے، اور وہ اَحْوَطْ بھی ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمدؒ کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ بھی امام محمدؒ ہی کے قول پر ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ یُصَلِّیْ مَعَ الرَّجُلَیْنِ،

امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کنا ثلاثۃ ان یتقدمنا احدنا، اسی حدیث کے مطابق جمہور کے نزدیک عمل اس پر ہے کہ اگر مقتدی ایک سے زائد ہوں تو امام آگے کھڑا ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہئے،

امام ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا وہ اثر ہے جسے امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے "وروی عن ابن مسعودؓ انہ صلی بعلقمۃ والاسود فاقام احدھما عن یمینہ والآخر عن یسارہ ورواہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم،

حضرت ابن مسعودؓ کے اس اثر کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ اس طرح کھڑا ہونا منسوخ ہوگیا تھا، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو غالباً اس نسخ کا علم نہیں ہو سکا تھا، اور ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بناء پر تھا، اور ایسے مواقع پر ہمارے نزدیک بھی کھڑا ہونا جائز ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ نے ان دونوں جوابوں کو ناپسند کرتے ہوئے اُن کی تردید کی ہے، پہلے جواب کی اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے حبرِ اُمت سے بہت بعید ہے کہ وہ نسخ سے بے خبر رہے ہوں، اور انھیں اس کا علم نہ ہو سکا ہو، اور دوسرے جواب کی حضرت شاہ صاحبؒ نے اس لئے تردید کی ہے کہ یہ حدیث ساکت عن العذر ہے، اور ساکت عن العذر روایت کو بغیر کسی دلیل یا قرینہ کے عذر پر محمول نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ نے جو جواب اختیار فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تنزیہی ہے، جو جواز ہی کا ایک شعبہ ہے، اور یہ بات مسلّم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقامات پر بیانِ جواز کے لئے مکروہ تنزیہی پر عمل فرمایا، ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہو، اور حضرت

ابن مسعودؓ نے اس کی اقتداء فرمائی ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں،

وقد تکلم بعض الناس فی اسمٰعیل بن مسلم من قبل حفظہ، لیکن دوسرے ائمہ نے ان کی توفیق کی ہے، لہٰذا یہ حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جمہور کا استدلال اس حدیث پر موقوف نہیں، بلکہ اگلے باب میں حضرت انسؓ کی جو روایت .... آرہی ہے وہ بھی جمہور کی دلیل ہے، اُس روایت میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں، وصففت علیہ انا والیتیم وراءہ والعجوز من ورائنا،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ یُصَلِّیْ وَمَعَہٗ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ

"فقمت الی حصیر لنا قد اسودّ من طول ما لُبِس" ای من طول ما خلط لانہ من اللَّبس من باب ضرب بمعنی الخلط لا بمعنی اللُّبس من باب سَمِعَ،

انا والیتیم وراءہٗ، یہ جمہور کی دلیل ہے کہ دو آدمیوں کا امام آگے کھڑا ہوگا،

والعجوز من ورائنا، اس سے معلوم ہوا کہ عورت خواہ ایک ہو وہ پیچھے کھڑی ہوگی،

فصلّی بنا رکعتین، ظاہر یہ ہے کہ یہ نفل نماز تھی، چنانچہ اس سے امام شافعیؒ نوافل کی جماعت کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک استسقاء، تراویح اور کسوف کے سوا کہیں نوافل کی جماعت جائز نہیں، لیکن حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت نہیں، کیونکہ یہاں جماعت لا علی سبیل التداعی تھی، اور احناف کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے، جبکہ تداعی ہو، اور "تداعی" کا مطلب و مصداق پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، کہ کم از کم چار افراد امام کے علاوہ ہوں، واللہ اعلم،

بَابُ مَنْ اَحَقُّ بِالْاِمَامَۃِ

یؤم القوم اقرأھم لکتاب اللہ فان کانوا فی القراءۃ سواء فاعلمھم بالسنۃ، اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ "اَقْرَأ" "احق بالامامۃ" اور "اَعْلَم" پر مقدم ہے، اور اَقْرَأ سے مراد وہ شخص ہے جو تجوید و قراءت میں زیادہ ماہر ہو اور جسے قرآن زیادہ یاد ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ اَعْلَم یا اَفْقَہ کو اَقْرَأ پر ترجیح دیتے ہیں، مالکیہ

سوانح کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کا استدلال مرضِ وفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے "مروا ابابکر فلیصل بالناس"[1] اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرضِ وفات میں امامت حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت اُبی بن کعبؓ اَقْرَأ تھے، کما ثبت فی الحدیث[2]، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تقدیم اَعْلَم ہونے کی بنا پر تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں، "وکان ابوبکر ھو اعلمنا"[3] اگر اَقْرَأ کی تقدیم افضل ہوتی تو آپؐ حضرت اُبی ابن کعبؓ کو امام بناتے،

حدیثِ باب کی توجیہ عام طور سے یہی کی جاتی ہے کہ عہدِ صحابہؓ میں اَعْلَم اور اَقْرَأ میں کوئی تفریق نہ تھی، اور جو اَقْرَأ تھا وہی اَعْلَم بھی تھا، گویا اَقْرَأ اور اَعْلَم کے درمیان تساوی کی نسبت تھی، لیکن یہ جواب بوجوہ درست نہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ عہدِ رسالتؐ میں قرّاء صحابہ انہی کو کہا جاتا تھا جو قرآن کریم کے حافظ ہوتے تھے، جیساکہ غزوۂ بیرِ معونہ میں شہید ہونے والوں پر نیز جنگِ یمامہ کے شہداء پر قرّاء کا اطلاق کیا گیا[4]،

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۹۳ باب اہل العلم والفضل احق بالامامۃ، اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا مسلک بھی احناف کے مطابق ہے، جیساکہ مذکورہ ترجمۃ الباب بھی اس پر دلالت کر رہا ہے، مرتب عفی عنہ،

[2] عن انس بن مالکؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارحم امتی بامتی ابوبکرؓ واشدہم فی امر اللہ عمرؓ واصدقہم حیاءً عثمان بن عفان واعلمہم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضہم زید بن ثابت واقرأہم اُبی بن کعبؓ الخ ترمذی ج۲ ابواب المناقب، مناقب معاذ بن جبل وزید بن ثابت واُبی بن کعب وابی عبیدۃ بن الجراح، مرتب عفی عنہ

[3] بخاری ج ۱ ص ۵۱۶ کتاب المناقب باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدّوا الابواب الا باب ابی بکر،

[4] عن انسؓ قال بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃ یقال لہم القرّاء فعرض لہم حیّان من بنی سلیم رعل وذکوان عند بئر یقال لہا بئر معونۃ فقال القوم واللہ ما ایاکم اردنا انما نحن مجتازون فی حاجۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقتلوہم الخ (بخاری ج ۲ ص ۵۸۶ کتاب المغازی باب غزوۃ الرجیع ورعل وذکوان وبئر معونۃ الخ) .... وزید بن ثابت قال ارسل الی ابوبکر مقتل اہل الیمامۃ (ای فی زمان قتل اہل الیمامۃ) فاذا عمر بن الخطابؓ عندہ قال ابوبکرؓ ان عمر اتانی فقال ان القتل قد استحرّ (اشتد وکثر) یوم الیمامۃ بقرّاء القرآن وانی اخشی ان استحر القتل بالقرّاء بالمواطن فیذہب کثیر من القرآن الخ...
(بخاری ج ۲ ص ۷۴۵، کتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن) مرتب عافاہ اللہ،

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر اقرأ سے مراد اعلم ہو تو "واقرأھم ابی ابن کعب" کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ابی بن کعبؓ اعلم الصحابہ تھے، اور یہ بات اجماع کے خلاف ہے، تیسرے یہ کہ حدیثِ باب میں اقرأ اور اعلم کو صراحۃً الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اقرأ سے مراد اعلم نہیں،

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ ابتداءِ اسلام میں جب کہ قرآن حکیم کے محافظ قراء کم تھے اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں آیاتِ قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قراءتِ مسنونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ و قراءت کی ترغیب کے لئے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح رواج پا گیا تو اعلمیت کو استحبابِ امامت کا اوّلین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ اقرأ کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قراءت میں ہوتی ہے، جبکہ اعلم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امام مقرر کرنا ان کے اعلم ہونے کی بناء پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کا ہے اس لئے اُن تمام احادیث کے لئے ناسخ کی حیثیت رکھتا ہے، جن میں اقرأ کی تقدیم کا بیان ہے،

فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمھم ھجرۃ، اس ہجرت سے مراد وہ ہجرت ہی جو ابتداءِ اسلام میں مدارِ ایمان تھی، بعد میں اس کا مدارِ ایمان ہونا منسوخ ہو گیا، لہٰذا احقیت کا یہ معیار اب ختم ہو گیا ہے، اور اب فقہاء نے اس کی جگہ اَورَع کو رکھا ہے، اور یہ بات غالباً اُس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد ہے: "المہاجر من ھجر ما نھی اللہ عنہ"[1] اسی ہجرت کو ورع کہتے ہیں،

ولا یؤمّ الرجل فی سلطانہ، یعنی کوئی شخص اپنی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم نہ بنایا جائے مطلب یہ ہے کہ جہاں جو شخص امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے،

ولا یجلس علی تکرمتہ فی بیتہ الا باذنہ، اگر دو معطوف جملوں کے بعد کوئی ایک استثناء یا شرط آئے تو اس میں اختلاف ہے، کہ اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا یا صرف آخری جملے سے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا جبکہ حنفیہؒ اس کے قائل ہیں کہ اس کا تعلق صرف آخری جملے سے ہوگا، اب اس مقام پر امام شافعیؒ کے اصول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ حنفیہ کے اصول پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ "الا باذنہ" کا

---

[1] صحیح بخاری، ج ۱ ص ۶ کتاب الایمان باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، وسنن ابی داؤد، ج ۱ ص ۳۳۶ کتاب الجہاد باب الہجرۃ ہل انقطعت،

استثنا غیر جلوس علی التکرمۃ سے متعلق ہوگا، امامت فی سلطانہ سے نہیں، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں دونوں مساوی ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اذن کے ساتھ امامت فی سلطانہٖ کا جواز اس استثناء سے نہیں، بلکہ اس کی وجہ درحقیقت یہ ہے کہ ہم نے جب امامت فی سلطانہٖ کی ممانعت کی علت پر غور کیا تو وہ یہ تھی کہ اس سے اصل امام کو تکلیف ہوگی، اور اس کا دل تنگ ہوگا، کہ اس سے امامت کو چھینا گیا، لیکن جب وہ اجازت دیدے تو وہ علت مرتفع ہوجاتی ہے، اس لئے امامت جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

اذا ام احدکم الناس فلیخفف، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تخفیفِ صلوٰۃ کا تعلق صرف قراءت سے ہے، دوسرے ارکان کی ادائیگی سے نہیں، لہٰذا رکوع و سجود میں تین سے زائد تسبیحات پڑھنا بلاکراہت جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دس تسبیحات کی مقدار رکوع اور سجود میں ثابت ہے، نیز قراءت میں تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ ہر نماز میں قدرِ مسنون سے آگے نہ بڑھے، لہٰذا فجر میں طوالِ مفصل پڑھنا تخفیف کے خلاف نہیں، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ قراءت میں تغنی کی خاطر زیادہ دیر لگانا تخفیف کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْرِيمِ الصَّلٰوةِ وَتَحْلِيلِهَا

وتحریمھا التکبیر، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہوسکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیثِ باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے،

پھر اس ذکر کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضۂ تحریمہ ادا ہوجاتا ہے، مثلاً اَللّٰہُ اَجَلّ یا اَللّٰہُ اَعْظَم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہوجائے گا لیکن اعادۂ صلوٰۃ واجب ہوگا،

ائمۂ ثلاثہ اور امام ابویوسفؒ صیغۂ تکبیر کی فرضیت کے قائل ہیں، اُن کے نزدیک تعظیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، پھر صیغۂ تکبیر کی تعیین میں ان حضرات کا اختلاف

یہ امام مالکؒ کے نزدیک صیغۂ تکبیر صرف "اللہ اکبر" ہے، امام شافعیؒ اس میں "اللہ الاکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ ان دونوں کے ساتھ "اللہ الکبیر" کو بھی شامل کرتے ہیں،

یہ حضرات صیغۂ تکبیر کی فرضیت پر حدیثِ باب کے جملہ "تحریمھا التکبیر" سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرّف باللام ہے، جو حصر کا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تحریمہ تکبیر میں منحصر ہے، جیساکہ "مفتاح الصلوٰۃ" طہور میں منحصر ہے،

دراصل یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں، اور فرض اور سنت کے درمیان ماموراتِ کا کوئی اور درجہ نہیں چنانچہ یہ حضرات اخبارِ آحاد سے بھی فرضیت ثابت ہونے کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک فرض اُس مامور بہ کا نام ہے جو کسی قطعی الثبوت نص سے قطعی الدلالۃ طریقہ پر ثابت ہوا ہو، اور اگر کوئی مامور بہ قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالۃ نہ ہو تو اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ زیرِ بحث مسئلہ میں بھی حنفیہ کا استدلال آیتِ قرآنی "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى" سے ہے، کہ اس میں مطلق اسمِ باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغۂ تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیثِ باب میں صیغۂ تکبیر کی جو تخصیص کی گئی ہے وہ خبرِ واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں، لہٰذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ وجوب ثابت ہوگا،

اس اصولی اختلاف کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف نظریاتی نوعیت کا ہے، عملی اعتبار سے دونوں مذہبوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں، کیونکہ صیغۂ تکبیر کے چھوڑ دینے سے نماز دونوں کے نزدیک واجب الاعادہ رہتی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہیں ہوتی، لہٰذا اُن کے نزدیک ایسے شخص کو جو صیغۂ تکبیر کے ساتھ نماز کا اعادہ نہ کرے تارکِ صلوٰۃ کہا جائے گا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کو تارکِ واجب یا گنہگار تو کہیں گے، لیکن مطلقِ نماز کا تارک اسے نہیں کہا جائے گا، واللہ اعلم،

وتحلیلھا التسلیم، صیغۂ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغۂ تکبیر میں ہو کہ ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے صیغۂ سلام یعنی "السّلام علیکم" فرض ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض صرف خروج بصنع المصلی ہے[1]، اور صیغۂ سلام کے بارے میں مشائخ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، امام طحاویؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ

---

[1] وفی تبیین الحقائق (ج ۱ ص۱۰۴ باب صفۃ الصلوٰۃ) الخروج من الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند أبی حنیفۃؒ علی تخریج البردعی أخذہ من الاثنی عشریۃ قال ولو لم یبق علیہ فرض لما بطلت صلاتہ فیھا، وعلی تخریج الکرخی لیس بفرض وھو الصحیح علی ما نبیّنہ فی موضعہ [illegible]

فرماتے ہیں کہ واجب ہی، دوسرا قول راجح اور مختار ہے، لہٰذا جو شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ تو ادا ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی،

حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ "وتحلیلها التسلیم" ائمۂ ثلاثہ کی دلیل ہے، کہ اس میں خبر معرّف باللام ہونے کی بنا پر مفیدِ حصر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغۂ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہی، حنفیہ کا موقف یہاں بھی وہی ہے کہ یہ خبر واحد ہے، جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اُس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا "اذا قلت هذا او قضیت هذا فقد قضیت صلوٰتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد"[1] اس سے ثابت ہوا کہ قعود بقدر التشہد کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیثِ باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں،

بَابُ فِیْ نَشْرِ الْاَصَابِعِ عِنْدَ التَّکْبِیْرِ،

اذا کبر للصلوٰة نشر اصابعه، حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ نشر کے دو معنی ہیں، ایک ضد القبض یعنی انگلیوں کو سیدھا رکھنا جو موڑنے کی ضد ہے، اور دوسرے ضد الضم یعنی دو انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا جو ملانے کی ضد ہے، یہاں پر پہلے معنی مراد ہیں، لہٰذا فقہاء نے جو یہ فرمایا ہے کہ سجدہ کے وقت انگلیوں کو ضم کرنا اور رکوع کے وقت اُن میں فاصلہ رکھنا مسنون ہے، اور باقی اوقات میں انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہیے، تو وہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے،

کان اذا دخل فی الصلوٰة رفع یدیه مدّاً، ای مادّاً یدیه، یہ نشر کے پہلے معنی کے مطابق ہے،

واخطأ ابن یمان فی هذا الحدیث، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کے اس اعتراض کا منشاء اگر سند کا ضعف ہی ہو تب تو اُن کا یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ یحییٰ بن یمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی، کیونکہ رجالِ سند کے بارے میں اُن کا قول حجت ہے، لیکن یہ خیال گذرتا ہے کہ شاید اس مقام پر امام ترمذیؒ نے یحییٰ بن یمان کا تخطیہ سند کی بنا پر نہیں، بلکہ متن کی بنا پر کیا ہو؛

---

[1] سنن ابی داؤد، ج ۱ ص ۱۳۹ باب التشہد،

کہ انھوں نے یحییٰ بن یمان کی روایت "عن ابی ھریرۃؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر للصلوٰۃ نشر اصابعہ" اور عبید اللہ بن عبد المجید کی روایت "سمعت ابا ھریرۃؓ یقول کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الی الصلوٰۃ رفع یدیہ مدّا[1]" کے معانی میں تعارض سمجھا، اور فرمایا کہ دوسری روایت صحیح ہے، اور پہلی غلط ہے، اگر بات یہی ہے تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ "نشر" کے ایک معنی "مد" کے عین مطابق ہیں، اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے "نشر" کے حقیقی معنی ضدّ القبض قرار دیئے ہیں، لہٰذا درحقیقت دونوں قسم کے الفاظ میں کوئی تعارض نہیں، اور نہ یحییٰ بن یمان کی حدیث کو خطا قرار دینے کی کوئی ضرورت ہے،

بَابٌ فِیْ فَضْلِ التَّکْبِیْرَۃِ الْاُوْلٰی

من صلی اربعین یوماً فی جماعۃ یدرک التکبیرۃ الاولیٰ، تکبیر اولیٰ کا اطلاق بعض حضرات نے امام کے قرارت شروع کرنے سے پہلے پہلے وقت پر کیا ہے، اور بعض نے اشتراک فی التحریمۃ پر اور بعض نے رکوع سے قبل تک اور بعض نے ادراک التکبیرۃ الاولیٰ کا مصداق ادراک الرکعۃ الاولیٰ کو قرار دیا ہے، زیادہ فقہاء اس آخری قول کی طرف مائل ہیں،

کتب لہ براءۃ من النار وبراءۃ من النفاق، اگرچہ براءۃ من النار سے براءۃ من النفاق خود بخود سمجھ میں آسکتی تھی، لیکن اس کو علیحدہ اس لئے ذکر کیا کہ براءۃ من النار کا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا، مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ دنیا میں بھی ایسے شخص کو نفاق سے پاک تصور کریں، اسی حدیث سے صوفیاء کرام نے چلّوں کی اصل اخذ کی ہے، کیونکہ یہاں چالیسؓ دن کی تعیین کی گئی ہے، اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن بعض دوسری آیات و روایات سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ چالیسؓ دن میں عادت ڈالنے کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے خصوصی اثر رکھا ہے، اور اس کی اصل الاصول حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کوہِ طور پر چالیسؓ دن کا اعتکاف کرنا ہے، واللہ اعلم،

---

[1] یحییٰ بن یمان اور عبید اللہ بن عبد المجید دونوں کی مذکورہ روایتیں اسی باب میں امام ترمذیؒ نے نقل کی ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا يَقُوْلُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلٰوةِ

ثم يقول سبحنك اللّٰهم ، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، بلکہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتدا براہِ راست سورۂ فاتحہ سے ہوتی ہے، اُن کا استدلال ترمذی[1] میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للّٰہ رب العالمین"

لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے، امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی مستدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاح قراءت جہریہ ہے، لہٰذا افتتاح قراءت سریہ اس کے منافی نہیں،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے ؟ شافعیہ کے نزدیک "توجیہ" افضل ہے، یعنی انی وجہت وجھی للذی فطر السمٰوات والارض الخ پڑھنا افضل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک "ثناء" افضل ہے،

امام ترمذیؒ نے اس باب میں ثناء کے ثبوت کے لئے حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں، لیکن یہ دونوں سنداً متکلم فیہ ہیں، البتہ حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث اس باب میں صحیح اور ثابت ہے، قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ قال سبحنک اللّٰھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الٰہ غیرک[2]

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اُس آیت سے استیناس کیا ہے، جو سورۂ انعام میں آئی ہے، اور اس میں "ھذا اکبر" کے بعد انی وجہت

---

[1] ج ۱ باب فی افتتاح القراءۃ بالحمد للّٰہ رب العالمین،

[2] آثار السنن ص ۲ ، باب مایقرأ بعد تکبیر الاحرام قال النیموی بعد ذکر ہذا الحدیث، رواہ الطبرانی فی کتابہ المفرد فی الدعاء واسنادہ جید، اس کے بعد علامہ نیمویؒ نے طحاوی اور دارقطنی کے حوالہ سے سند صحیح کے ساتھ دو اثر ذکر کئے ہیں جن میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں ذکر ہے کہ وہ افتتاحِ صلوٰۃ میں ثناء پڑھا کرتے تھے ۱۲

مرتب عفی عنہ

...... وجهی للذی فطر السموات والارض الخ مذکور ہے، نیز بعض دوسری روایات سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں[1] اور امام ابوحنیفہؒ نے سورۂ طور کی اس آیت سے استیناس کیا ہے جس میں ارشاد ہے "وسبح بحمد ربك حين تقوم الخ"

"وبحمدك" یا تو یہاں واؤ زائد ہے اور "بحمدك" "متلبساً" سے متعلق ہوکر فعل محذوف "اُسبح" کی ضمیر فاعل سے حال ہے، یا پھر واؤ عطف کے لئے ہے، اور تقدیر عبارت اس طرح ہے "ونحمدك بحمدك" اس صورت میں باؤ زائدہ ہوگی، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

بَابُ مَاجَاءَ فِی تَرْكِ الْجَهْرِ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ،

جہر بسملہ کا مسئلہ ان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے جن میں ایک عرصہ تک زبانی اور قلمی مناظروں کا بازار گرم رہا ہے، اور مختلف علماء نے اس مسئلہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں امام دارقطنیؒ اور خطیب بغدادی کے رسائل بھی شامل ہیں، جو شافعیہ کی ترجمانی کے لئے لکھے گئے ہیں، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے مفصل کلام حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے کیا ہے، انھوں نے "نصب الرایہ" میں اس مسئلہ پر تقریباً ساٹھ صفحات لکھے ہیں، اور اپنی عام عادت کے خلاف بڑے جوش وخروش کا مظاہرہ کیا ہے، اس تمام تر نزاع کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ تسمیہ کے جہر واخفاء کے مسئلہ میں اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل ومفضول کا اختلاف ہے،

تنقیح مذاہب اس مسئلہ میں تنقیح مذاہب یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ سرے سے مشروع ہی نہیں ہے، نہ جہراً نہ سراً، امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے، اور صلوات جہریہ میں جہر کے ساتھ اور سریہ میں سر کے ساتھ پڑھا جائے گا، امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں سراً پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا سری، اس مسئلہ میں بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں، اور بعض محققین شافعیہ نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے،

ادلۂ مذاہب امام مالکؒ کا استدلال عبداللہ بن مغفل کی حدیث باب سے ہے جس میں انھوں نے اپنے صاحبزادہ کو بسم اللہ پڑھنے سے روکا، اور اسے بدعت قرار دیا، اور فرمایا "وقد صليتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع احداً منهم يقولها فلا تقلها اذا انت صليت فقل الحمد لله رب العلمين،

---

[1] انظر آثار السنن، ص ۱۰۶، باب ما یقرأ بعد تکبیر الاحرام ۱۲

نیز آگے باب فی افتتاح القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین کے تحت حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے: قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین"، لیکن حنفیہ کی طرف سے ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب ہی میں عبداللہ بن مغفل کے صاحبزادے فرماتے ہیں: "سمعنی ابی وانا فی الصلوٰۃ اقول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" اس سے ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے تسمیہ جہراً ہی پڑھا ہوگا، اسی پر عبداللہ بن مغفل نے فرمایا: "ای بنی محدث ایاک والحدث ولم ار احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدث فی الاسلام" گویا عبداللہ بن مغفل نے جہر بالتسمیہ پر نکیر فرمائی، لہٰذا حدیث باب میں "فلا تقلہا" کے الفاظ کو "فلا تجہر بہا" کے معنی پر محمول کیا گیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں "قول" کے بجائے "جہر" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں اس کی تفصیل بیان کی ہے، نیز "لا تقلہا" کو "لا تجہر بہا" کے معنی میں اس لئے بھی لیا جائے گا کہ مطلق تسمیہ بہت سی دوسری احادیث سے ثابت ہے، کما سیاتی تفصیلہ،

امام شافعیؒ نے جہر بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو صحیح بھی ہو اور صریح بھی، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں ان کے تمام دلائل کی مفصل تردید کی ہے، یہاں اس پوری بحث کو نقل کرنا تو ممکن نہیں لیکن شافعیہ کے اہم دلائل اور ان پر تبصرہ درج ذیل ہے،

امام شافعیؒ کی سب سے مضبوط دلیل جس پر حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اعتماد کیا ہے سنن نسائی[1] میں حضرت نعیم المجمر کی روایت ہے فرماتے ہیں: "صلیت وراء ابی ہریرۃؓ فقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، ثم قرأ بام القرآن حتیٰ اذا بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین فقال الناس آمین ویقول کلما سجد اللہ اکبر واذا قام من الجلوس فی الاثنتین قال اللہ اکبر واذا سلم قال والذی نفسی بیدہ انی لاشبہکم صلوٰۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم،

حافظ زیلعیؒ نے اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اولاً تو یہ روایت شاذ اور معلول ہے

---

[1] ج ۱ ص ۱۴۴ کتاب الافتتاح، قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم،

کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کے کئی شاگردوں نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، لیکن سوائے نعیم المجمر کے کوئی بھی قراءۃ تسمیہ کا یہ جملہ نقل نہیں کرتا اور اگر بالفرض اس کو معتبر مان بھی لیا جائے تب بھی یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ قراءت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفس قراءت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہر، اس لئے کہ قراءت کے لفظ میں قراءت بالسّر کا بھی احتمال ہے، لہٰذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں،

شافعیہ کی دوسری دلیل سنن دارقطنی[1] میں حضرت معاویہؓ کا واقعہ ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نقل کرتے ہیں: "قال صلی معاویۃ بالمدینۃ صلوٰۃ فجھر فیھا بالقراءۃ فلم یقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لام القرآن ولم یقرأ للسورۃ التی بعدھا ولم یکبر حین یھوی حتی قضی تلک الصلوٰۃ فلما سلم ناداہ من سمع ذلک من المھاجرین والانصار من کل مکان یامعاویۃ اسرقت الصلوٰۃ ام نسیت قال فلم یصل بعد ذلک الاقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لام القرآن وللسورۃ التی بعدھا وکبر حین یھوی ساجداً (قال الدارقطنی) کلھم رای رواتہ ثقات، امام حاکمؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی[2]، اور اس کے بعد فرمایا، "ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلمؒ" اور خطیبؒ فرماتے ہیں: "ھو اجود ما یعتمد علیہ فی ھذا الباب"، حافظ جمال الدین زیلعیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں[3] کہ اول تو یہ حدیث سنداً و متناً مضطرب ہے،

---

[1] ج ۱ ص ۳۱۱ باب وجوب قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ والجہر بہا واختلاف الروایات فی ذلک ۱۲

[2] مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۳۳) حدیث الجہر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۱۲

[3] حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ میں مذکورہ روایت کو مستدرک حاکم کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، والجواب عنہ بوجوہ احدہا ان مدارہ علی عبد اللہ بن عثمان بن خثیم وھو ان کان من رجال مسلم لکنہ متکلم فیہ اسند ابن عدی الی ابن معین انہ قال احادیثہ غیر قویۃ وقال النسائی لین الحدیث لیس بالقوی فیہ وقال الدارقطنی ضعیف لینوہ وقال ابن المدینی منکر الحدیث وبالجملۃ فھو مختلف فیہ فلا یقبل ما تفرد بہ مع انہ قد اضطرب فی اسنادہ ومتنہ وھو ایضاً من اسباب الضعف، اما فی اسنادہ فان ابن خثیم تارۃً یرویہ عن ابی بکر بن حفص عن انس وتارۃً یرویہ عن اسمٰعیل بن عبید بن رفاعۃ عن ابیہ روہاتان الروایتان عند الدارقطنی ص ۳۱۱ وعند الشافعی فی کتاب الامّ ص ۱۳ ج ۱ وعند البیہقی ص ۴۹ ج ۲) وقد رجح الاولیٰ البیہقی فی کتاب المعرفۃ لجلالۃ راویہا وھو ابن جریج ومال الشافعی الی ترجیح الثانیۃ ورواہ ابن خثیم ایضاً عن اسمٰعیل بن عبید بن رفاعۃ عن ابیہ عن جدہ فزاد ذکر الجد کذلک، رواہ عنہ اسمٰعیل بن عیاش وھی عند الدارقطنی

اور ثانیاً یہ روایت کئی وجوہ سے معلول ہے، ایک تو اس لئے کہ حضرت انسؓ بصرہ میں رہتے تھے، اور حضرت معاویہؓ کے قدوم مدینہ کے وقت ان کا مدینہ آنا ثابت نہیں، دوسرے اس لئے کہ جن علماء مدینہ نے حضرت معاویہؓ پر اعتراض کیا وہ خود اخفاء تسمیہ کے قائل تھے، اور ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا معلوم نہ ہو سکا جو جہر کا قائل ہو، پھر وہ جہر کا مطالبہ کیسے کرسکتے تھے؟

شافعیہ کی تیسری دلیل مستدرک حاکم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجھر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ[1] میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قال الحاکم اسنادہ صحیح ولیس لہ علۃ"

اس روایت کا حافظ زیلعیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف بلکہ قریب قریب موضوع ہے اور حاکم کا اُسے صحیح قرار دینا ان کے تساہل معروف کی بنا پر ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ نے بھی اس روایت کی تضعیف کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب اس روایت کے صحیح ہونے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ خود حضرت ابن عباسؓ سے اُن کا یہ قول ثابت ہے "الجھر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم قراءۃ الاعراب"[2]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) والاولی عندہ وعند الحاکم والثانیۃ عند الشافعی۔ واما الاضطراب فی متنہ فتارۃ یقول صلی قبل أ ببسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولم یقرأبھا للسورۃ التی بعدھا کما تقدم عند الحاکم وتارۃ یقول فلم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم حین افتتح القرآن وقرأ بام الکتاب کما ھو عند الدارقطنی فی روایۃ اسمٰعیل بن عیاش وتارۃ یقول فلم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولا للسورۃ التی بعدھا کما ھو عند الدارقطنی فی روایۃ ابن جریج، ومثل ہذا الاضطراب فی السند والمتن مما یوجب ضعف الحدیث لانہ مشعر بعدم ضبطہ، الوجہ الثانی ان شرط الحدیث الثابت ان لایکون شاذاً ولا معللاً وھذا شاذ معلل الخ (نصب الرایۃ ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴) ، از مرتب عافاہ اللہ ۱۲

[1] (ج ۱ ص ۳۴۵) حافظ زیلعیؒ نے یہ روایت مستدرک ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن احقر مستدرک میں یہ روایت تلاش کرنے سے قاصر رہا، البتہ مستدرک (ج ۱ ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ فی الصلوٰۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فعدھا آیۃ کے تحت حضرت ابوہریرہؓ سے یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم" لیکن اس کی سند میں محمد بن قیس راوی ضعیف ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں: "قلت محمد ضعیف"۔ از رشید اشرف عافاہ اللہ تعالیٰ،

[2] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۴۱۱) من کان لایجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، ۱۲

شوافع کی ایک دلیل اگلے باب (باب من رأی الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم) میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت ہے: "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح صلوٰتہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کے بارے میں فرمایا "قال ابو عیسیٰ ولیس اسنادہ بذاک" دوسرے اس میں جہر کی تصریح بھی نہیں ہے، فلا یتم بہ الاستدلال،

شوافع کے بنیادی دلائل یہی تھے جو اوپر بیان ہوئے، خطیب بغدادی اور امام دارقطنیؒ نے شافعیہ کی تائید میں اور بھی متعدد روایات جمع کی ہیں، لیکن حافظ زیلعیؒ نے نصب الرّایہ میں ان میں سے ایک ایک پر تبصرہ کرکے انھیں ضعیف یا موضوع ثابت کیا ہے، مختصر یہ کہ شوافع کی مستدل روایات یا صحیح نہیں یا صریح نہیں، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایۃؒ میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے "فتاویٰ" میں نقل کیا ہے کہ جب امام دارقطنیؒ نے جہر بسملہ کی روایات جمع کیں، اور اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا تو بعض مالکیہ اُن کے پاس آئے اور قسم دے کر اُن سے پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں؟ تو امام دارقطنیؒ نے جواب دیا "کل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجھر فلیس بصحیح واما عن الصحابۃ فمنھم صحیح وضعیف" اس سے بڑھکر ان مستدلات کی کمزوری کا اعتراف اور کیا ہوگا؟

دوسرے بہت سے محدّثین نے بھی تصریح کی ہے کہ جہر بسملہ کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں؛ حافظ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روافض جہر بالتسمیہ کے قائل تھے، اور ان کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ "اکذب الناس فی الحدیث" ہیں، چنانچہ انھوں نے جہر بسملہ کی تائید میں بہت سی احادیث گھڑ لی ہیں، چنانچہ بیشتر احادیث جہر میں سند کا مدار کسی نہ کسی رافضی پر ہے؛ یہی وجہ ہے کہ شیخین نے جہر بسملہ کی روایات تخریج نہیں کیں، حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس باب میں کوئی روایت صریحۃً سنداً ثابت ہوتی تو میں دو مرتبہ قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ اسے اپنی "صحیح" میں ضرور ذکر کرتے، کیونکہ امام بخاریؒ حنفیہؒ پر اعتراض کرنے میں خاصی دلچسپی لیتے ہیں، اور انھیں "قال بعض الناس" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں،

لہ ج ا ص ۳۵۸ و ص ۳۵۹،

حنفیہ کے دلائل

جہاں تک حنفیہ کے مستدلات کا تعلق ہے اگرچہ وہ عدداً کم ہیں، لیکن سنداً بڑی جلیل القدر عظیم الشان اور صحت کے اعلیٰ معیار پر ہیں :-

① چنانچہ حنفیہ کی پہلی دلیل مسلم شریف[1] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم اسمع احداً منھم یقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" یہی روایت نسائی[2] میں ان الفاظ کے ساتھ آتی ہے: "صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنھم فلم اسمع احداً منھم یجھر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" جس سے واضح ہوگیا کہ صحیح مسلم کی روایت میں قرأت کی نفی سے جہر کی نفی مراد ہے،

② نسائی[3] ہی میں حضرت انسؓ سے ایک دوسری روایت ہے، "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وصلی بنا ابو بکر وعمر فلم نسمعھا منھما" اس سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشا جہر تسمیہ کی نفی کرنا ہے نہ کہ نفس قراءت کی،

③ تیسری دلیل حضرت ابن عبداللہ بن مغفل کی حدیث باب ہے، جس میں فرماتے ہیں، "سمعنی ابی وانا فی الصلوٰۃ اقول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، فقال لی ای بنی محدث ایاک والحدث قال ولم أر احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدث فی الاسلام وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم اسمع احد منھم یقولھا فلا تقلھا اذا انت صلیت فقل الحمد للہ رب العلمین" اس روایت میں "لا تقلھا" سے مراد "لا تجھر بھا" ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی جو روایت ہم نے اوپر ذکر کی ہے اس میں جہر کی نفی ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی مراد ہوگی،

اس پر شافعیہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں عبداللہ بن مغفل کے صاحبزادہ مجہول ہیں لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان کا نام یزید ہے، اور ان سے تین راوی روایت کرتے ہیں، اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والے دو ہوں اس کی جہالت رفع ہو جاتی ہے، اور یہاں تو اُن سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ

---

[1] (ج ۱ ص ۱۷۲) باب حجۃ من لا یجہر بالبسملۃ،
[2] (ج ۱ ص ۱۴۴) کتاب الافتتاح، ترک الجہر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم،
[3] (ج ۱ ص ۱۴۴) ترک الجہر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم،

فرماتے ہیں "حدیث عبد اللہ بن مغفل حدیث حسن" نیز اسی مفہوم کی روایت نسائیؒ میں بھی آئی ہے، اور امام نسائی نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اُن کے نزدیک کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے؛

④ امام طحاویؒ وغیرہ نے روایت نقل کی ہے "عن ابن عباسؓ فی الجھر ببسم اللہ الرحمن الرحیم قال ذلک فعل الاعراب[۲] نیز طحاویؒ[۳] ہی میں حضرت ابو وائل سے مروی ہے: "قال کان عمرؓ و علیؓ لا یجھران ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتامین،

بہرحال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے مستدلات کے مقابلہ میں راجح ہیں،

بَابٌ فِی افۡتِتَاحِ الۡقِرَاءَۃِ بِالۡحَمۡدُ لِلّٰہِ رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین، یہ حدیث بھی اخفاءِ تسمیہ کے باب میں حنفیہ کی دلیل ہے، امام شافعیؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں "الحمد للہ" بطور علم آیا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ ضمِ سورۃ سے پہلے پڑھا کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ "بسم اللہ" سِرًّا پڑھا کرتے تھے، لیکن اس تاویل کا بعید ہونا محتاجِ بیان نہیں،

بسم اللہ جزوِ قرآن ہے یا نہیں ؟ :۔ اس باب کا منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ بسم اللہ قرآن حکیم کا جزء ہے یا نہیں ؟ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورۂ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں جو "بسم اللہ" آئی ہے وہ تو باجماع قرآنِ حکیم کا جزء ہے[۴]، البتہ جو "بسم اللہ" سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا

---

[۱] حدثنا ابن عبد اللہ بن مغفل قال کان عبد اللہ بن مغفل اذا سمع احدنا یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم یقول صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلف ابی بکر وخلف عمر رضی اللہ عنہما فما سمعت احدًا منھم قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، نسائی ج ا ص ۱۴۴ ترک الجھر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، مرتب عفی عنہ

[۲] شرح معانی الآثار، ج ا ص ۱۰۰ باب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوٰۃ،

[۳] ج ا ص ۹۹ باب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوٰۃ،

[۴] انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم، سورۂ نمل آیت ۳۰، مرتب عفی عنہ

جزء نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے، امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کا جزء تو ہے ہی پھر باقی سورتوں کا جزء بھی یا نہیں، اس میں ان کے دو قول ہیں اور اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جزءِ قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جزء نہیں، بلکہ یہ آیت فصل[۱] بین السُّوَر کے لئے نازل کی گئی ہے،

امام شافعیؒ کا پہلا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں جہر تسمیہ پر دلالت کرتی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ جزءِ فاتحہ نہ ہوتی تو جہر مشروع نہ ہوتا، اس کا مفصل جواب پچھلے باب میں دیا جاچکا ہے، کہ جہر کی مسنونیت ثابت نہیں،

ان کا دوسرا استدلال سنن نسائی[۲] میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے، "قال بینما ذات یوم بین اظهرنا یرید النبی صلی الله علیه وسلم اذا اغفی[۳] اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا له ما اضحکك یا رسول الله قال نزلت علیَّ آنفا سورة "بسم الله الرحمٰن الرحیم، انا اعطیناك الکوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو الابتر، ثم قال هل تدرون ما الکوثر الخ" شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپؐ نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جزءِ سورۃ ہونے کی دلیل ہے، لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ اس کا جزءِ سورۃ ہونا نہیں تھا، بلکہ آپؐ نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی،

شافعیہ کا تیسرا استدلال اس سے ہے کہ تمام مصاحف میں بسم اللہ ہر سورۃ کے ساتھ لکھی ہوئی ہے، کما استدل بہ النوویؒ، لیکن یہ بھی ضعیف استدلال ہے، کیونکہ مصاحف میں مکتوب ہونے سے جزءِ قرآن ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن جزءِ سورۃ ہونا ثابت نہیں ہوتا،

احناف کے دلائل:- حنفیہ کی دلیل اول تو وہ روایات ہیں جن میں ترک الجہر بالتسمیۃ مصرح ہے، کیونکہ ترک الجہر بالتسمیہ بسم اللہ کے سورۂ فاتحہ کا جزء نہ ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب میں بھی قراءت کا افتتاح بسم اللہ کے بجائے الحمد للہ سے کرنے کا بیان ہے،

---

[۱] کما یدل علیہ روایۃ ابن عباسؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف خاتمۃ السورۃ حتیٰ تنزل بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فاذا انزل بسم اللہ الرحمٰن الرحیم عرف ان السورۃ قد ختمت واستقبلت او ابتدأت سورۃ اخریٰ، رواہ البزار باسنادین رجال احدہما رجال الصحیح (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۰۹) مرتب عافاہ اللہ،

[۲] ج ۱ ص ۱۴۳ او ص ۱۴۴ قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، [۳] الاغفاء النَّومۃ وہی حالۃ الوحی غالباً، مرتب

جو عدم جزئیت پر دلالت کرتا ہے، یہاں بھی امام شافعیؒ نے وہی تاویل کی ہے، کہ الحمد للہ کا ذکر بطور علم ہے اور یہ بتلانا مقصود ہے کہ سورۂ فاتحہ ضم سورۃ سے پہلے پڑھتے تھے، لیکن یہ تاویل بعید ہے اور غیر متبادر الی الذہن ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف روایت ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت لرجل حتی غفر لہ وھی تبارک الذی بیدہ الملک[لے]، ھذا حدیث حسن، اور سورۂ ملک کی تیس[۳۰] آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو اس کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو اکتیس[۳۱] آیات ہو جائیں گی،

حنفیہ کی چوتھی دلیل آیتِ قرآنی ہے، "ولقد آتینٰک سبعًا من المثانی والقرآن العظیم" اس میں سبع مثانی سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۂ فاتحہ ہے، کیونکہ یہ اُن سات آیات پر مشتمل ہے جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں، اور سورۂ فاتحہ کی سات آیات اُسی وقت بنتی ہیں جب کہ بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ آیتیں آٹھ ہو جاتی ہیں، اس کی تائید ان صحیح احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ کا نام "السبع المثانی" قرار دیا ہے[سلے]،

حنفیہ کی پانچویں دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک طویل روایت ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں "فانی سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ماسأل فاذا قال العبد الحمد للہ رب العلمین

لے ترمذی ج ۲ ص ۱۳۲، ابواب فضائل القرآن عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب ماجاء فی سورۃ الملک،

سلے کما فی روایۃ البخاری عن ابی سعید بن المعلی قال کنت اصلی فی المسجد فدعانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم اُجبہ فقلت یارسول اللہ انی کنت اصلی فقال الم یقل اللہ "استجیبوا للہ وللرسول اذا دعاکم" ثم قال لی لاعلمنک سورۃ ھی اعظم السور فی القرآن قبل ان تخرج من المسجد ثم اخذ بیدی فلما اراد ان یخرج قلت لہ الم تقل لاعلمنک سورۃ ہی اعظم سورۃ من القرآن قال "الحمد للہ رب العلمین" ہی السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیتہ (صحیح بخاری ج ۲ ص ۶۴۲، کتاب التفسیر باب ماجاء فی فاتحۃ الکتاب)۔

مرتبؒ عافاہ اللہ

قال اللہ تعالیٰ حمدنی عبدی واذا قال الرحمٰن الرحیم، قال اثنیٰ علی عبدی فاذا قال "ملک یوم الدین" قال مجدنی عبدی وقال مرۃ فوض الی عبدی فلذا قال ایاک نعبد وایاک نستعین" قال ھذا بینی وبین عبدی ولعبدی ماسئل فاذا قال اھدنا الصراط المستقیم "صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین" قال ھذا لعبدی ولعبدی ماسأل"[۱] یہ حدیث قدسی ہے، اور اس میں پوری سورۃ فاتحہ کی تفصیل اور ہر ہر آیت کی فضیلت ظاہر کی گئی ہے، لیکن اس میں "بسم اللہ" کا تذکرہ نہیں۔ یہ جو "عدم جزئیۃ البسملۃ للفاتحۃ" کی دلیل ہے،

یہ تو احناف کے دلائل تھے، امام مالکؒ بھی انہی ادلّہ سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب بسم اللہ نہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہوئی اور نہ کسی اور سورۃ کا تو مجموعۂ قرآن کا جزء کیسے بن سکتی ہے؟

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے، اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزء نہیں، البتہ مجموعۂ قرآن کا جزء ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، یعنی "کلام اللہ المنزل علیٰ محمد خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ" لہٰذا اسے لامحالہ قرآن کریم کا جزء ماننا پڑے گا، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّہٗ لَا صَلوٰۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ

لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب، قرأ یقرأ عموماً بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے، مثلاً "قرأتُ الکتابَ" کہتے ہیں نہ کہ "قرأتُ بالکتاب" لیکن حدیثِ باب میں اس کو بواسطۃ الباء متعدی کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کے جواب میں متعدد توجیہات کی گئی ہیں،

بعض حضرات نے فرمایا کہ حرف "ب" یہاں معنیٔ تبرک کی تضمین کے لئے ہے، اور تقدیرِ عبارت دراصل اس طرح تھی "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ ویتبرک بفاتحۃ الکتاب" اور

---

[۱] صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۶۹ و ۱۷۰، باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تیسر لہ غیرہا،

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں "ب" زائد ہے، لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر توجیہ اور علمی تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب" میں بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ جو افعال بلا واسطہ متعدی ہوتے ہیں اُن کو کبھی کبھی "ب" کے واسطہ سے بھی متعدی کر دیا جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں معنیٰ کا فرق ہوتا ہے، چنانچہ جب "ب" کا واسطہ نہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول بہٖ کل مفعول ہے، یعنی مفعولیت میں کوئی اور اس کے ساتھ شریک نہیں، اور جب "ب" کا واسطہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول بہٖ بعض مفعول ہے اور مفعولیت میں کوئی اور بھی اس کے ساتھ شریک ہے، چنانچہ "قرأ" کو جب بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کا مفعول بہٖ کل مقروء ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ صرف اسی کو پڑھا گیا، کوئی اور چیز نہیں پڑھی گئی، اور جب "ب" کے ساتھ اس کو متعدی کیا جائے گا تو مفعول بہٖ بعض مقروء ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ مفعول بہٖ بھی پڑھا گیا اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کا بیان کرتے ہوئے احادیث میں "یقرأ بالطور"[۵۱] "قرأ فی المغرب بالطور"[۵۲] اور "کان یقرأ فی الفجر بق والقرآن المجید"[۵۳] کے الفاظ آئے ہیں، اُن کا مطلب یہ ہے کہ سورۂ طور اور سورۂ قٓ تنہا نہیں پڑھیں، بلکہ ان کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا، یعنی سورۂ فاتحہ، اس کے برخلاف ایک روایت میں آتا ہے "فقرأ علیہم سورۃ الرحمٰن"[۵۴] یہاں حرف "ب" نہیں ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف سورۂ رحمٰن پڑھی، اس کے ساتھ کچھ اور نہیں پڑھا، لہٰذا حدیثِ باب میں فاتحۃ الکتاب پر "ب" داخل کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ نماز میں صرف سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جائے گا، یعنی ضمِ سورۃ کرنا ہوگا،

---

۵۱ کما فی البخاری، ج ۱ ص ۱۰۶، فی باب الجہر بقراءۃ صلوٰۃ الفجر وقالت أم سلمۃؓ طفت وراء الناس والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ بالطور، مرتب عفی عنہ

۵۲ بخاری، ج ۱ ص ۱۰۵، باب الجہر فی المغرب،

۵۳ مسلم، ج ۱ ص ۱۸۷، باب القراءۃ فی الصبح،

۵۴ ترمذی، ج ۲، ابواب التفسیر سورۃ الرحمٰن "عن جابر قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اصحابہ فقرأ علیہم سورۃ الرحمٰن من اولہا الی آخرہا فسکتوا فقال لقد قرأتہا علی الجن لیلۃ الجن وکانوا احسن مردوداً منکم کنت کلما اتیت علی قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان، قال لا بشیء من نعمک ربنا نکذب فلک الحمد" مرتب عفی عنہ

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ صرف زمخشری کی کتاب المفصل میں مذکور ہے، نیز زمخشری ہی نے "کشاف" میں "وھزی الیک بجذع النخلۃ" کی تفسیر کے تحت جو کلام کیا ہے اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے،

حدیثِ باب سے دو معرکۃ الآراء فقہی مسئلے متعلق ہیں، ایک مسئلہ قراءت فاتحہ خلف الامام کا ہے، چنانچہ شافعیہ اس سے قراءۃ فاتحہ خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں، وستأتی هٰذہ المسئلة انشاء الله تعالیٰ بتفاصيلها فی باب مستقل،

دوسرا مسئلہ جو یہاں قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب! ائمہ ثلاثہ اسے فرض اور رکنِ صلوٰۃ مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک ضمِ سورۃ مسنون یا مستحب ہی ہے، یہ حضرات سورۃ فاتحہ کی فرضیت پر حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرض مطلق قراءت ہے، یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضمِ سورہ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن نماز واجب الاعادہ رہتی ہے،

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت "فاقرءوا ما تیسر من القرآن" سے ہے، کہ اس میں "ما تیسر" کی قراءت کو فرض قرار دیا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تقیید خبرِ واحد سے نہیں ہو سکتی، نیز مسلمؒ شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ "من صلیٰ صلوٰۃ لم یقرأ فیها بأم القرآن فهی خداج ثلاثاً غیر تمام" خداج کا مفہوم ہے ناقص، اس حدیث میں سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کو غیر تام تو کہا گیا، لیکن اصل صلوٰۃ کی نفی نہیں کی گئی، لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کی ذات تو ثابت ہو جائے گی، البتہ صفات میں نقص رہے گا،

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ "لا" نفیِ کمال کے لئے ہے، لیکن محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا،

ؒ ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرء ما تیسر لہ غیرہا،

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ اگر یہاں "لا" کو نفیِ کمال پر محمول کیا جائے تو پھر فاتحہ کو واجب کہنا بھی مشکل ہے، جیسا کہ "لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد"[۱] میں "لا" نفیِ کمال کے لئے ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا واجب صلوٰۃ نہیں، چنانچہ اگر جار المسجد مسجد کے بجائے گھر میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ ترک فاتحہ کرنے والے کی نماز واجب الاعادہ بھی نہ ہو، حالانکہ خود حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں،

دوسرا جواب خود شیخ ابن ہمامؒ نے یہ دیا ہے کہ حدیث باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہٰذا ہم نے فرض تو مطلقِ قراءۃ کو کہا لیکن سورۂ فاتحہ کو واجب قرار دیا، اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفیِ ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی،

لیکن حدیث باب کا سب سے زیادہ اطمینان بخش اور محققانہ جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "فصل الخطاب فی مسئلۃ اُمّ الکتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "لا" نفیِ کمال کے لئے نہیں ہے بلکہ نفیِ ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدمِ قراءت کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قراءت سے مراد تنہا قراءتِ فاتحہ نہیں، بلکہ مطلقِ قراءت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلقِ قراءت نہ کرے، نہ ضمِ سورۃ کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفیِ ذات کے معنی اُس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور ضمِ سورۃ دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو،

یہ توجیہ اس لئے زیادہ راجح ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعداً" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہو گئی "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعداً"[۲] جس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ "جو شخص فاتحہ اور "ما زاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی"، لہٰذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قراءت بالکل منتفی ہو جائے تب عدمِ صلوٰۃ کا حکم ہوگا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے

---

[۱] دارقطنی (ج ۱ ص ۴۲۰) باب الحث لجار المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الا من عذر،

[۲] کما فی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ عن عبادۃ بن الصامت یبلغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، مرتب عفی عنہ

مسلک کے عین مطابق ہے، بعض روایات میں "فصاعداً" کے بجائے "فما زاد"[۵۱] یا "وما تیسر"[۵۲] یا "وآیتین معہا"[۵۳] کے الفاظ بھی آئے ہیں، یہ تمام زیادتیاں سنداً صحیح ہیں، جیسا کہ ان کی تحقیق انشاء اللہ قراءۃ خلف الامام کے مسئلہ میں آگے آئے گی،

اور اگر بالفرض یہ بھی مان لیا جائے کہ "فصاعداً" اور "فما زاد" وغیرہ کی زیادتی ثابت نہیں تب بھی فاتحۃ الکتاب پر "ب" کا داخل کرنا بذاتِ خود اس بات کی دلیل ہے کہ فاتحہ کے علاوہ کچھ اور بھی پڑھوانا مقصود ہے، جیسا کہ شروع میں بتایا جا چکا ہے، کہ قراءت کو متعدی بالباء کرنے سے معنی یہ ہوں گے کہ مفعول کُل مقصود نہیں ہے، بلکہ جزء مقصود ہے، لہٰذا اس حدیث سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، اس سے متعلق کچھ مزید بحث انشاء اللہ قراءت خلف الامام میں آئے گی،

بَابُ مَا جَاءَ فِی التَّأمِیْنِ

وقال آمین، تأمین کے معنی ہیں آمین کہنا، اور آمین کے معنی ہیں "استجب دعاءنا" یا "فلیکن کذلک" یا "لا تخیب رجاءنا"۔

پھر بعض حضرات نے اسے عربی زبان کا لفظ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اسم فعل ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ سریانی زبان کا لفظ ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بائبل کے مختلف

---

۵۱ "عن ابی ہریرۃؓ قال امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان انادی انہ لاصلوٰۃ الا بقراءۃ فاتحۃ الکتاب فما زاد" وہٰذہ حجۃ علی القائلین بفرضیۃ الفاتحۃ فی الصلوٰۃ وایضاً قال (ای ابو ہریرۃؓ) فی روایۃ اخریٰ "قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُخرج فناد فی المدینۃ انہ لاصلوٰۃ الا بقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فما زاد" وہٰذہ دلیل علیٰ فرضیۃ مطلق القراءۃ، کلا الحدیثین مرویان فی سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۱۱۸ باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ، مرتب

۵۲ عن ابی سعید (الخدری) قال امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۱۸ باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ) وقال النیموی فی آثار السنن (ص ۸۴، باب فی قراءۃ الفاتحۃ) بعد ذکر ھذا الحدیث رواہ ابوداؤد واحمد وابو یعلیٰ وابن حبان واسنادہ صحیح، مرتب تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی

۵۳ کما فی "الزوائد" وتخریج الہدایۃ (معارف السنن ج ۲ ص ۳۹۲ باب ما جاء انہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب،

صحیفوں میں یہ کلمہ بعینہا اسی طرح موجود ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیہ" میں ایک روایت نقل کی ہے، کہ ایک یہودی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ آمین سُنکر ہی مسلمان ہوا تھا،[1]

تأمین کس کا وظیفہ ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت ہے، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن اُن کی دوسری روایت جو ابن القاسم سے مروی ہے اور زیادہ مشہور بھی ہے وہ یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا نہیں، امام محمدؒ نے "موطأ"[2] میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق نقل کیا ہے، لیکن خود انھوں نے ہی "کتاب[3] الآثار" میں امام صاحبؒ کا مسلک جمہور کے مطابق بیان کیا ہے، چنانچہ کتاب الآثار میں وہ لکھتے ہیں: عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم "اربع یخافت بھن الامام سبحانک اللّٰھم وبحمدک والتعوّذ من الشیطٰن وبسم اللہ الرحمٰن الرحیم وآمین"، اس کے بعد امام محمدؒ لکھتے ہیں "وبہ ناخذ وھو قول ابی حنیفۃؒ"، اور کتاب الآثار ہی کے قول کو ظاہر الروایۃ قرار دے کر عام اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے، وہو المختار للفتوٰی،

امام مالکؒ حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں "انّ[4] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالّین فقولوا آمین الخ" امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کر دی گئی ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضالّین" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ "آمین" کہے، والقسمۃ تنافی الشرکۃ،

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور ماموم دونوں بیک وقت آمین کہیں، اس کا طریقہ یہ بتایا گیا کہ جس وقت امام "ولا الضالّین" کہہ کر فارغ ہو اس وقت فوراً "آمین" کہدیا جائے، تاکہ دونوں کی تأمین ایک ساتھ واقع ہو، اس لئے کہ امام بھی اسی وقت آمین کہے گا، چنانچہ سنن نسائی[5] کی روایت میں یہ الفاظ بھی

---

[1] روایت میں اسلام کی حقانیت کا تو ذکر ہے، لیکن اسلام لانے کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ روایت اس طرح ہے: "مجاہد ان یہودیاً مرّ باہل مسجدہ وہم یقولون آمین قال الیہودی والذی علّمکم (آمین) انکم لعلی الحق (مسدد، المطالب العالیۃ بزوائد المسانید الثمانیۃ (ص ۱۲۳ ج ۱) باب التأمین، مرتب عفی عنہ [2] فقال رأی محمدؒ، فاما ابو حنیفۃؒ فقال یؤمّن من خلف الامام ولا یؤمّن الامام (موطأ امام محمد، ص ۱۰۳ باب آمین فی الصلوٰۃ) مرتب عفی عنہ [3] ص ۱۶،

[4] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۸) باب جہر الماموم بالتأمین. [5] (ج ۱ ص ۱۴۷) جہر الامام بآمین،

موجود ہیں "فان الملائکة تقول آمین وان الامام یقول آمین، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی فضل التامین) میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت آرہی ہے "اذا امن الامام فامنوا الخ"۔ اس میں تامینِ امام مصرح ہے، نیز حدیثِ باب میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین فرمایا، یہ تمام روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں،

بحث جہرالتآمین والاخفاء بہ:

اس پر اتفاق ہے کہ آمین جہراً اور سراً دونوں طریقہ سے جائز ہے، لیکن افضلیت میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ آمین بالجہر کو افضل قرار دیتے ہیں، پھر امام شافعیؒ کا قولِ قدیم یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کریں گے، اور قولِ جدید یہ ہے کہ امام اخفاء کرے گا اور مقتدی جہر، لیکن اُن کے نزدیک مختار قولِ قدیم ہے، چنانچہ حافظؒ فرماتے ہیں، وعلیہ الفتوی، امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اخفاء افضل ہے، اور امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ "المدونۃ الکبری" میں مصرح ہے، نیز فقہ مالکی کے مشہور اور مستند ترین مصنفؒ علامہ احمد دردیرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لہٰذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا درست نہیں کہ اس مسئلہ میں ائمۂ اربعہ کی اکثریت شوافع کے ساتھ ہے،

یوں تو اس مسئلہ میں فریقین کی طرف سے بہت سی روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں، لیکن ایسی تمام روایات یا صحیح نہیں ہیں یا صریح نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیثِ باب مدارِ بحث بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہی روایت صحیح ترین ہے،

دراصل وائل بن حجرؓ کی حدیثِ باب میں روایت کا اختلاف ہی، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے ایک سفیان ثوریؒ کے طریق سے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وقال آمین، ومدّ بہا صوتہ، دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین وخفض بہا صوتہ" امام ترمذیؒ نے ان دونوں طریق سے روایت کو اپنی جامع میں تخریج کیا ہے،

شافعیہ اور حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں جبکہ حنفیہ و مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس

میں "مدّ" سے مراد جہر نہیں، بلکہ آمین کی "می" کو کھینچنا ہے،

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات کئے ہیں جن میں سے تین اعتراض امام ترمذیؒ نے بھی اس مقام پر ذکر کئے ہیں، اور چوتھا اعتراض انھوں نے "کتاب العلل الکبیر" میں ذکر کیا ہے، وہ اعتراضات یہ ہیں:۔

(۱) شعبہ سے سلمہ بن کہیل کے استاذ کا نام ذکر کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اُن کا نام حجر ابن العنبس ہے، کما فی روایۃ سفیان، لیکن شعبہ نے حجر بن العنبس کے بجائے حجر ابو العنبس ذکر کیا ہے، حالانکہ ان کی کنیت ابو العنبس نہیں، بلکہ ابو السکن ہے،

(۲) شعبہ نے حجر بن العنبس اور وائل بن حجر کے درمیان علقمہ بن وائل کا واسطہ بڑھا دیا ہے حالانکہ اُن دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، کما فی روایۃ سفیان،

(۳) شعبہ نے حدیث کے متن میں "مدّ بہا صوتہ" کے بجائے "خفض بہا صوتہ" روایت کیا ہے، حالانکہ صحیح روایت "مدّ بہا صوتہ" ہے،

(۴) چوتھا اعتراض امام ترمذیؒ نے "العلل الکبیر" میں یہ کیا ہے کہ علقمہؒ کا سماع اپنے والد حضرت وائل بن حجرؓ سے ثابت نہیں، اس لئے کہ بقول امام بخاریؒ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے،

علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے،

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل حجر کے والد اور بیٹے دونوں کا نام عنبس تھا، لہٰذا ان کو حجر ابو العنبس کہنا بھی صحیح ہے اور حجر بن العنبس بھی، چنانچہ ابن حبانؒ نے "کتاب الثقات" میں اس کی تصریح کی ہے کہ اُن کو حجر ابو العنبس بھی کہا جاتا ہے اور حجر بن العنبس بھی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی "تہذیب التہذیب" میں اس کا اعتراف کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اُن کا نام روایتوں میں دونوں طرح مذکور ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ نے یہ روایت سفیان کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں حجر بن العنبس کے بجائے حجر ابو العنبس ذکر کیا ہے، جیسا کہ شعبہ نے ذکر کیا ہے، اس کے برعکس امام ابن حبانؒ نے یہ روایت شعبہ کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں

---

[۵۱] سنن ابوداؤد، ج ۱ ص ۱۳۴ و ۱۳۵ باب التامین وراء الامام،

[۵۲] موارد الظمآن، ص ۱۲۴ حدیث ۴۴۷،

حجر ابو العنبس کے بجائے حجر ابن العنبس ذکر کیا ہے، اور امام دار قطنیؒ[۱] نے بھی یہ روایت نقل کی ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں: "عن حجر ابی العنبس وھو ابن عنبس، اس طرح تصریح ہوگئی کہ یہ ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، لہٰذا شعبہ کی روایت پر اس اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں کیا جا سکتا،

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی روایت کو بلا واسطہ بھی سنتا ہے اور بالواسطہ بھی اور دونوں طرح اسے روایت کر دیتا ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے، چنانچہ حجر بن العنبس نے یہ روایت دونوں طرح سنی تھی، ایک مرتبہ براہ راست حضرت وائل بن حجرؓ سے سنی جسے سفیان نے روایت کیا، اور دوسری مرتبہ علقمہ بن وائل کے واسطہ سے سنی جسے ... شعبہ نے روایت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد طیالسی[۲] نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں سلمہ بن کہیل فرماتے ہیں: "سمعت حجرًا ابا العنبس قال سمعت علقمۃ بن وائل یحدث عن وائل وسمعتُ من وائل"، اس طرح گویا حجر بن العنبس نے بذات خود اس بات کی تصریح کر دی کہ یہ روایت انھوں نے دونوں طرح سنی ہے، اس کے علاوہ علامہ نیمویؒ نے نقل کیا ہے کہ مسند احمد اور سنن ابو مسلم الکجّی میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ حجر بن العنبس نے یہ روایت دونوں طرح سنی ہے[۳]، نیز دار قطنیؒ[۴] نے یہ روایت یزید بن زریع کے طریق سے تخریج کی ہے، جس میں یزید کہتے ہیں "حدثنا شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس عن علقمۃ ثنا وائل او عن وائل بن حجر" اس طرح یہ دوسرا اعتراض بھی لغو ہو جاتا ہے،

---

[۱] سنن دار قطنی (ج ۱ ص ۳۳۳) باب التامین فی الصلوٰۃ بعد فاتحۃ الکتاب والجہر بہا، ۱۲

[۲] مسند ابو داؤد طیالسی (ص ۱۳۸ حدیث ۱۰۲۴)

[۳] مسند احمد میں روایت اس طرح ہے "حدثنا محمد بن جعفر ثنا شعبہ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس قال سمعت علقمۃ بن وائل یحدث عن وائل وسمعتُ من وائل قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اور ابو مسلم کجّیؒ نے اپنی سنن میں یہ روایت اس طرح نقل کی ہے: "حدثنا عمرو بن مرزوق ثنا شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر عن علقمۃ بن وائل عن وائل قال وقد سمعہ من وائل قال صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ (حواشی آثار السنن ص ۹۷ و ۹۸ باب ترک الجہر بالتامین) مرتب عفی عنہ

[۴] سنن دار قطنی (ج ۱ ص ۳۳۴) باب التامین فی الصلوٰۃ بعد فاتحۃ الکتاب والجہر بہا ۱۲

رہا تیسرا اعتراض، سو وہ مذکورہ دو اعتراضات کے رفع ہونے کے بعد خود ہی رفع ہوجاتا ہے کیونکہ شعبہ کو محدثین نے امیر المؤمنین فی الحدیث قرار دیا ہے، اور ان کی امامت و ثقاہت مسلم ہے، لہٰذا ان پر یہ بدگمانی قطعی طور سے بلا دلیل ہے کہ انھوں نے روایت میں اتنا بڑا تصرف کیا ہوگا کہ "مدّ بہا" کی جگہ "خفض بہا" روایت کردیا،

اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ محدثین نے شعبہ کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اُن کو کبھی کبھی وہم ہوجاتا ہے جبکہ سفیان ثوری اُن کے مقابلہ میں اثبت ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کا یہ قول اسانید کے بارے میں ہے، یعنی شعبہ کو کبھی کبھی لوگوں کے نام ذکر کرنے میں وہم ہوجاتا تھا، لیکن جہاں تک حفظ متون کا تعلق ہے اس میں شعبہ نہایت قابلِ اعتماد ہیں، بلکہ اسانید میں اُن کے وہم کی وجہ یہ ہے کہ اُن کی زیادہ تر توجہ متنِ حدیث کی طرف رہتی ہے، اس لئے بعض اوقات اسانید میں انھیں وہم ہوجاتا ہے، چنانچہ اس کو صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے بھی تسلیم کیا ہے، کہ اگرچہ شعبہ سے رجال کے ناموں وغیرہ میں کبھی کبھی غلطی ہوجاتی ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حافظہ کا زیادہ زور متن پر خرچ کرتے ہیں، ایسی صورت میں متنِ حدیث میں اتنا بڑا وہم شعبہ کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی زیادتی اور ناانصافی ہے، (دراجع للتفصیل آثار السنن، ص ۹۸)۔

سماع علقمۃ عن ابیہ وائل بن حجر:۔

اب صرف چوتھا اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع حضرت وائل بن حجرؓ سے نہیں ہے، سو یہ انتہائی ضعیف اور لغو اعتراض ہے، واقعہ یہ ہے کہ علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کے دو صاحبزادے ہیں، ایک عبدالجبار ابن وائل اور ایک علقمہ بن وائل، علقمہ بڑے ہیں اور عبدالجبار چھوٹے ہیں، درحقیقت حضرت وائلؓ کے جن صاحبزادے کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے، وہ علقمہ نہیں بلکہ عبدالجبار بن وائل ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ ابواب الحدود باب ماجاء فی المرأۃ اذا استکرہت علی الزنا میں ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں: "سمعت محمدا یقول عبدالجبار بن وائل بن حجر لم یسمع من ابیہ ولا ادرکہ یقال انہ ولد بعد موت ابیہ باشہر"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کا قول عبدالجبار بن وائل کے بارے میں ہے نہ کہ علقمہ کے بارے میں بلکہ تحقیق یہ ہے کہ عبدالجبار کے بارے میں بھی یہ کہنا درست نہیں

کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے ثابت کیا ہے کہ ان کی ولادت حضرت وائل بن حجرؓ کی حیات میں ہوگئی تھی، پھر علقمہ تو ان سے بڑے ہیں، حضرت وائل کی وفات کے بعد ان کی ولادت اور حضرت وائل سے ان کے عدمِ سماع کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ چنانچہ خود امام ترمذیؒ "باب ماجاء فی المرأۃ اذا استکرہت علی الزنا" ہی کے آخر میں علقمہ کے سماع کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وعلقمۃ بن وائل بن حجر سمع من ابیہ وھو اکبر من عبد الجبار بن وائل وعبد الجبار بن وائل لم یسمع من ابیہ" اس کے علاوہ متعدد روایات میں صراحۃً ان کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، چنانچہ سنن نسائیؒ میں ایک روایت اس طرح آئی ہے "اخبرنا سوید بن نصر اخبرنا عبد اللہ بن المبارک عن قیس بن مسلم نا العنبری حدثنی علقمۃ ابن وائل حدثنی ابی قال الخ" اس میں تحدیث کی صراحت ہے، اور "سمعت" اور "حدثنی" الفاظ سماع میں سے ہیں، امام بخاریؒ نے بھی یہ روایت اپنے "جزء رفع الیدین" میں اس طرح تخریج کی ہے "حدثنا ابونعیم الفضل بن دکین انبأنا قیس بن سلیم العنبری قال سمعت علقمۃ بن وائل بن حجر حدثنی ابی الخ" اور بھی متعدد روایات ایسی ہیں جن سے علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہوتا ہے (انظر آثار السنن ص ۹۹)

بہرحال علقمہ کا سماع اپنے والد وائل بن حجر سے بلا شک وشبہ ثابت ہے،

روایتِ سُفیان کی وجوہِ ترجیح اور اُن کے جوابات:۔

① امام ترمذیؒ نے سفیان کی روایت کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے، اور وہ ہے علاء بن الصالح الاسدی، لیکن یہ وجہ ترجیح اس لئے ناکافی ہے کہ علاء بن الصالح باتفاق ضعیف ہیں، اس لئے ان کی متابعت کا کوئی اعتبار نہیں،

لہ آثار السنن (ص ۹۹ و ۱۰۰)

لہ (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند الرفع من الرکوع،

لہ آثار السنن (ص ۹۹)

لہ قال النیموی فی آثار السنن (ص ۹۸) العلاء بن صالح لیس من الثقات الاثبات قال فی التقریب صدوق لہ اوہام وقال الذہبی فی المیزان، قال ابوحاتم کان من عتق الشیعۃ وقال ابن المدینی روی احادیث مناکیر ۱۲

(۲) دوسری وجہِ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ علاء بن الصالح کے علاوہ محمد بن سلمہ بن کہیل[۱] اور علی بن صالح[۲] نے بھی سفیان کی متابعت کی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن سلمہ بھی نہایت ضعیف ہیں، امام ذہبیؒ نقل کرتے ہیں کہ علامہ جوزجانیؒ نے ان کے بارے میں فرمایا "ذاھب[۳] واھی الحدیث" لہٰذا ان کی متابعت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، اور جہاں تک علی بن صالح کا تعلق ہے وہ بلاشبہ ثقہ ہیں، لیکن تحقیق یہ ہے کہ اُن کی روایت صرف ابوداؤد میں موجود ہے، اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر" میں لکھا ہے کہ درحقیقت ابوداؤد کی روایت میں علی بن صالح کا نام ذکر کرنے میں کسی کاتب یا راوی سے غلطی ہوگئی ہے، اصل میں یہ علاء بن صالح ہی تھا جسے غلطی سے علی بن صالح بنا دیا گیا، اس کی دلیل علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۹۸ و ۹۹) میں یہ بیان کی ہے کہ یہ روایت تین طریقوں سے مروی ہے، ترمذی میں اس کی سند یہ ہے "عن محمد ابن ابان عن ابن نمیر عن العلاء ابن صالح عن سلمۃ بن کھیل" اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس کی سند یہ ہے "عن ابن نمیر عن العلاء بن صالح" اور ابوداؤد میں اس کی سند یہ ہے: "عن مخلد بن خالد الشعیری نا ابن نمیر نا علی بن صالح عن سلمۃ بن کھیل" اس سے واضح ہوا کہ ان تینوں روایتوں کا مدار عبداللہ بن نمیر پر ہے، اور ان کے دو شاگرد یعنی محمد بن ابان اور ابوبکر بن ابی شیبہ ان کے استاذ کا نام علاء بن صالح ذکر کرتے ہیں، جبکہ صرف مخلد بن خالد الشعیری اُن کا نام علی بن صالح ذکر کرتے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ محمد بن ابان اور ابوبکر بن ابی شیبہ دونوں شعیری کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہٰذا ان کی روایت راجح ہوگی، اس کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں سفیان کی روایت کے متابعات ذکر کرنے میں بہت کوشش کی ہے، اس کے باوجود وہ علاء بن صالح اور محمد بن سلمہ کے سوا کوئی متابع نہیں لاسکے، اگر علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہوتی

---

[۱] کما فی الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب التأمین فی الصلوٰۃ بعد فاتحۃ الکتاب والجہر بہا، ... والبیہقی، ج ۲ باب جہر الامام بالتأمین، ص ۵۷،

[۲] کما فی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۵) باب التأمین وراء الامام،

[۳] آثار السنن (ص ۹۸)

خود سفیان ان کو ذکر کرتے، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ روایت کے راوی علاء بن صالح ہیں نہ کہ علی بن صالح، اور علاء بن صالح ضعیف ہیں، لہٰذا شعبہ کے مقابلہ میں اُن کی متابعت معتبر نہیں،

(۳) شوافع سفیان کی روایت کی تیسری وجہ ترجیح یہ بیان کرتے ہیں کہ خود شعبہ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ[۵۱] نے شعبہ سے ایک ایسی روایت نقل کی ہے جس میں خفض بہا صوتہ کے بجائے رافعاً بہا صوتہ کے الفاظ آئے ہیں۔

اس کا جواب علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں یہ دیا ہے کہ بیہقی کی یہ روایت شاذ ہے، کیونکہ یہ روایت شعبہ سے درجنوں طرق سے مروی ہے اُن میں سے صرف بیہقی کی روایت میں رافعاً بہا صوتہ کے الفاظ آئے ہیں جبکہ باقی تمام ائمہ و حفاظِ حدیث اُن سے خفض بہا صوتہ کے الفاظ نقل کرتے ہیں لہٰذا یہ روایت شاذ ہونے کی بناء پر ناقابلِ قبول ہے،

سفیان کی روایت کی تائید میں شوافع کی طرف سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جو ابن ماجہؒ میں مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: ترك الناس التامین وکان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا قال غیر المغضوب علیهم ولا الضالین قال آمین حتی یسمعها اهل الصف الاول فیرتج بها المسجد،

لیکن اس حدیث کا مدار بشر بن رافع پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہیں، علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۹۵) میں حافظ ابن عبد البرؒ کا قول اُن کی کتاب "الانصاف" سے نقل کیا ہے، "اتفقوا علی انکار حدیثه وطرح ما رواه وترك الاحتجاج به لا یختلف علماء الحدیث فی ذلك،

(۴) چوتھی وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان ثوری شعبہ کے مقابلہ میں احفظ ہیں، جس کا اعتراف خود شعبہ نے کیا ہے، چنانچہ ان کا مقولہ مشہور ہے "سفیان احفظ منی"

اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شعبہ کا یہ مقولہ ثابت ہے، اور یہ مقولہ سفیان کی روایت کے لئے وجہ ترجیح بن سکتا ہے، لیکن یہ تنہا ایک وجہ ترجیح اُن وجوہ ترجیح کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو شعبہ کی روایت کو حاصل ہیں،

---

[۵۱] سنن کبری بیہقی (ج ۲ ص ۵۸) باب جہر الامام بالتامین،
[۵۲] (ص ۶۱) باب الجہر بآمین، ۱۲

شعبہ کی روایت کی وجوہ ترجیح :-

(۱) سفیان ثوریؒ اپنی جلالتِ قدر کے باوجود کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، اس کے برخلاف شعبہؒ تدلیس کو اشدّ من الزنا سمجھتے تھے، اُن کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے، "لأن اخرّ من السماء احبّ الیّ من ان أدلّس" اس سے اُن کی غایت احتیاط معلوم ہوتی ہے،

(۲) سفیان ثوری اگرچہ جہر تأمین کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہ کی روایت کے مطابق اخفاء تأمین کا ہے،

(۳) شعبہ کی روایت اوفق بالقرآن ہے، ارشاد ہے: "اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً"، اور آمین بھی دعاء ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قَدْ اُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا" کہا گیا ہے، حالانکہ حضرت ہارون علیہ السلام نے صرف آمین کہی تھی،

(۴) بعض دوسری صحیح روایات سے بھی شعبہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی معروف حدیث ہے: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضّالّین فقولوا آمین[1] الخ، اس میں امام کے "ولا الضّالّین" کہنے کو آمین کہنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اگر جہرِ آمین افضل ہوتا تو خود امام کے آمین کہنے کو ذکر کیا جاتا، لہٰذا اس روایت کا ظاہر اخفاء آمین پر دال ہے، ———— اس کے جواب میں اگلے باب (باب ما جاء فی فضل التأمین) میں حضرت ابوہریرہؓ ہی کی روایت پیش کی جاتی ہے "اذا أمّن الامام فأمّنوا"، لیکن اس میں جہر کی صراحت نہیں، بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ تأمین اُس وقت ہونی چاہئے جب امام آمین کہے، اور اس کا طریقہ پچھلی روایت میں بیان کر دیا گیا کہ "وَلَا الضَّآلِّيْنَ" کہنے کے بعد آمین کہہ دیا جائے، (اس لئے کہ امام اسی وقت آمین کہتا ہے)، تو درحقیقت پچھلی روایت اس.... روایت کے لئے مفسّر ہے، اور دونوں کے مجموعہ سے حنفیہ ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے،

دوسری روایت جس سے روایتِ شعبہ کی تائید ہوتی ہے اگلے سے پیوستہ باب (باب ما جاء فی السکتتین) میں حضرت سمرۃؓ کی روایت ہے، "قال سکتتان حفظتهما عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانکر ذلک عمران ابن حصین قال حفظنا سکتة فکتبنا الی اُبیّ بن کعب بالمدینة فکتب اُبیّ ان حفظ سمرة قال سعید فقلنا لقتادة

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۸) باب جہر المأموم بالتأمین ۱۲

ماھا تان السکتتان قال اذا دخل فی صلوٰتہ واذا فرغ من القراءۃ ثم قال بعد ذلک واذا قرأ ولا الضالین " اس سے معلوم ہوا کہ وَلَا الضَّآلِّیْنَ کے بعد سکتہ ہوتا تھا، اگر آمین بالجہر ہوتا تو اس سکتہ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، ان کے علاوہ اور بھی روایات کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے،

⑤ اگر سفیان کی روایت کو جہر پر محمول کر کے اختیار کیا جائے تو شعبہ کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، اس کے برخلاف اگر شعبہ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو سفیان کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کی مختلف توجیہات ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مدّ بھا صوتہٗ سے مراد جہر نہیں ہے، بلکہ حرف مدّہ یعنی آمین کے الف اور یاء کو کھینچنا ہے،

اس توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابو داؤد میں "مدّ بھا صوتہ" کے بجائے "رفع بھا صوتہٗ" وارد ہوا ہے،[۱] اور علی بن صالح کی روایت میں "فجھر بآمین"[۲] کے الفاظ آئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ "رفع بھا صوتہٗ" میں تو وہی توجیہ ہو سکتی ہے جو (مدّ) میں کی گئی، اور یہ بھی ممکن ہو کہ اصل روایت "مدّ بھا صوتہٗ" ہو اور سفیان کے کسی شاگرد نے اس کو جہر پر محمول کر کے بالمعنی روایت کو دیا ہو، رہی دوسری روایت جس میں "جہر بآمین" آیا ہے، سو اس کے بارے میں پیچھے گذر چکا کہ وہ دراصل علاء بن صالح کی روایت ہو جو ضعیف ہو، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی وہ روایت بالمعنی پر محمول ہو سکتی ہے،

مذکورہ توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ابو داؤد[۳] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تلا غیر المغضوب علیھم ولا الضالین قال آمین حتی یسمع من یلیہ من الصف الاول، اس روایت میں حرف مدّہ کو کھینچنے والی تاویل نہیں چل سکتی،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بشر بن رافع سے مروی ہے جن کے بارے میں پیچھے لکھا جا چکا

---

[۱] ابو داؤد (ص ۱۳۴ و ۱۳۵) باب التأمین وراء الامام،

[۲] ابو داؤد ج ۱ ص ۱۳۵ باب التأمین وراء الامام،

[۳] ایضاً ص ۱۳۵ باب التأمین وراء الامام،

کو وہ باتفاق محدثین ضعیف ہیں، نیز یحییٰ بن سعید القطان نے فرمایا کہ بشر بن رافع کے استاذ ابو عبداللہ ابن عم ابی ہریرہؓ مجہول ہیں، لہٰذا یہ روایت سنداً قابلِ اعتماد نہیں، علاوہ ازیں اس کے متن میں بھی تضاد ہے، کیونکہ اس میں ایک طرف یہ کہا گیا ہے کہ آمین صرف صفِ اوّل کے وہ حضرات سنتے تھے جو آپؐ سے قریب تر ہوں، جبکہ یہی روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے، جس میں "فیرتج بہا المسجد" کے الفاظ آئے ہیں، کما سبق، دونوں کا تضاد واضح ہے، لہٰذا اس روایت پر نہ روایۃً اعتقاد کیا جا سکتا ہے نہ درایۃً۔

(۶) اس کے علاوہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی وقت جہر آمین ثابت ہو تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ آپؐ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے خیال سے لفظ آمین زور سے کہہ دیا ہو، جیسا کہ متعدد روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات سری نمازوں میں بھی قراءت کا ایک آدھ کلمہ زور سے پڑھ دیتے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ آپؐ کیا پڑھ رہے ہیں، بالخصوص حضرت وائل بن حجرؓ کا تعلق یمن سے تھا وہ صرف ایک دو مرتبہ مدینہ طیبہ آئے تھے، اس لئے کچھ بعید نہیں کہ آپؐ نے اُن کو سنانے کی غرض سے آمین جہراً کہا ہو...... اس کی تائید اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حافظ ابو بشر الدولابی نے کتاب الاسماء والکنیٰ[1] میں تخریج کی ہے، اس روایت میں وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں "رأیتُ رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم حین فرغ من الصلوٰۃ حتی رأیتُ خدّہ من ھذا الجانب و من ھذا الجانب وقرأ (ای فی الصلوٰۃ) غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین فقال آمین یمدّ بہا صوتہ ما أراہ اِلّا لیُعلّمنا"، علامہ نیمویؒ آثار السنن[2] میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قلت فیہ یحییٰ بن سلمۃ قوّاہ الحاکم وضعّفہ جماعۃ"، بہرحال جمہور کے قول کے مطابق اگر یہ ضعیف بھی ہوں تب بھی اس روایت کی حیثیت ایک مؤید سے کم نہیں، نیز سننِ نسائی[3] میں حضرت وائل کی روایت میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں "فلما قرأ غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین قال آمین فسمعتُہ وانا خلفہ" اس سے معلوم ہوا

---

[1] (ص ۶۱) باب الجہر بآمین ۱۲

[2] (ص ۹۳) فی حواشی باب الجہر بالتأمین ۱۲

[3] (ج ۱ ص ۱۴۷) قول المأموم اذا عطس خلف الامام، ۱۲

کہ ایسا جہر نہیں تھا جیسا شافعیہ وغیرہ کے یہاں معتاد ہے، بلکہ یہ ایک ایسا جہر تھا جیسا کہ تعلیم کے لئے آپ احیاناً کیا کرتے تھے؛ نیز علامہ نیموی آثار السنن میں تحریر فرماتے ہیں "قال الحافظ ابن القیم فی زاد المعاد فی باب قنوت النوازل فاذا جھر به الامام احیانا لیعلم به المأمومین فلا بأس بذلک فقد جھر عمرؓ بالاستفتاح لیعلم المأمومین وجھر ابن عباس بقراءۃ الفاتحۃ فی صلوۃ الجنازۃ لیعلمھم انھا سنۃ ومن ھذا ایضا جھر الامام بالتأمین وھذا من الاختلاف المباح الذی لایعنف فیه من فعله ولا من ترکه"، اسی طرح حضرت ابوہریرۃؓ سے بھی بغرض تعلیم جہراً تعوذ پڑھنا ثابت ہے، کما نقل النیموی فی کتابہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغرض تعلیم احیاناً جہر صحابہ کرام بھی فرماتے تھے، اور یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھکر اختیار کیا گیا تھا۔ فثبت ان الجھر بآمین کان احیانا لتعلیم المأمومین،

نیز یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول جہر کا ہوتا تو یہ جہر دن میں پانچ مرتبہ تمام صحابہ سنتے اور اس کی روایت حدِ تواتر تک پہنچ چکی ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر کو روایت کرنے والے حضرت وائل بن حجر کے سوا کوئی نہیں، اور اُن کی روایت بھی محتمل التأویل ہے، اور خود انہی سے شعبہ اخفاء بھی روایت کرتے ہیں کیا یہ بات اخفاءِ تأمین کے افضل ہونے کی ایک مضبوط دلیل نہیں؟

(ج) شعبہ کی روایت کی ایک وجہِ ترجیح یہ بھی ہے کہ تعارضِ روایات کے وقت صحابہ کرام کا عمل بڑی حد تک فیصلہ کن ہوتا ہے، اور شعبہ کی روایت صحابہ کے تعامل سے بھی مؤید ہے، چنانچہ امام طحاویؒ ابو وائل کی روایت نقل کرتے ہیں: "قال کان عمرؓ وعلیؓ لایجھران ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتأمین"[1]، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت کا مدار ابوسعید بقال پر ہے، جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں؛

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوسعید بقال مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے اگرچہ ان کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض دوسرے علماءِ محدثین مثلاً ابن جریج، حاکم، اور ابوزرعہ نے اُن کی توثیق بھی کی ہے، اور علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اُن کے بارے لکھتے ہیں "ثقۃ مدلس"

---

[1] شرح معانی الآثار، ج ۱ ص ۹۹ باب قراءۃ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ، ۱۲

اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جس کا مدار ابو سعید بقال پر ہے، نیز امام ترمذیؒ نے علل کبریٰ میں ان کے بارے میں امام بخاریؒ کا قول نقل کیا ہے، ہو مقارب الحدیث، اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی ثقہ ہیں، لہٰذا اُن کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، اسی طرح حضرت عمرؓ کا اثر ہے[۵۲] اربع یخفین عن الامام التعوذ وبسم اللہ الرحمٰن الرحیم وآمین واللّٰھم ربنا ولک الحمد[۵۱]، نیز عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں بھی سندِ صحیح سے ثابت ہے کہ وہ اخفاءِ تأمین پر عامل تھے[۵۳]، اس طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ جیسے جلیل القدر فقہاء سے اخفاءِ تأمین ثابت ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے برخلاف کسی بھی صحابی سے جہرِ تأمین پر عمل کرنا منقول نہیں، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ اپنے زمانۂ خلافت میں جہر بالتأمین کرتے تھے[۵۳]، لیکن اوّل تو حضرت ابن الزبیرؓ کا اثر حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے آثار کا مقابلہ نہیں کر سکتا، دوسرے بعض روایات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن الزبیرؓ کے زمانہ میں کچھ حضرات نے آمین پڑھنے کو بدعت سمجھ کر بالکل ترک کر دیا تھا، ایسے حضرات کی تردید کے لئے حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے جہر شروع کر دیا ہو تو کچھ بعید نہیں، بہرحال حضرت ابن الزبیرؓ اور وائل بن حُجرؓ کے سوا کسی بھی صحابی سے جہرِ تأمین ثابت نہیں، نہ قولاً نہ فعلاً جبکہ اُن دونوں کی روایات بھی محتمل التأویل ہیں، کما مرّ، کیا یہ بات اس امر کی دلیل قاطع نہیں کہ جہرِ تأمین افضل نہیں، بلکہ اس کا اخفاء افضل ہے،

شافعیہ بیہقی[۵۴] میں حضرت عطاءؒ کے اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں جو فرماتے ہیں: أدرکت مائتین من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھٰذا المسجد اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین سمعت لھم رجۃ بآمین،

حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ اثر معلول ہے، کیونکہ حضرت

---

۵۱ کنز العمال (ج ۴ ص ۲۴۹) کتاب الصلوٰۃ من قسم الافعال، ادب المأموم ومتعلق بہ بحوالہ ابن جریر ۱۲

۵۲ کما فی مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۸) ۱۲

۵۳ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۹) فی بقیۃ بحث التأمین واسرارہ ۱۲

۵۴ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۵۹) باب جہر المأموم بالتأمین ۱۲

عطاءؒ کا دو سو صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں، اور حضرت حسن بصریؒ ان سے عمر میں بڑے ہیں، پھر بھی اُن کی ملاقات صرف ایک سو بیس صحابۂ کرام سے ہوئی تھی، اس کے علاوہ حضرت عطاء کی مراسیل اضعف المراسیل ہیں، کما صرح بہ السیوطی فی تدریب الراوی،

اس تمام قیل و قال کے بعد یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف محض فضیلت کا ہے، ورنہ دونوں طریقوں کے جواز پر فریقین متفق ہیں، لہٰذا اس کو وجہ نزاع بنانا کسی طرح درست نہیں، واللہ سبحانہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي السَّكْتَتَيْنِ

فقلنا لقتادة ماهاتان السکتتان، قراءۃ فاتحہ سے پہلے ایک سکتہ متفق علیہ ہے جس میں ثنا پڑھی جاتی ہے، صرف امام مالکؒ کی ایک روایت اس کے خلاف ہے، دوسرا سکتہ سورۂ فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں سراً آمین کہی جائے گی، اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک سکوت محض ہوگا، ایک تیسرا سکتہ قراءت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو سانس ٹھیک کرنے کے لئے ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے علامہ شامیؒ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر قراءت کا اختتام اسماء حسنیٰ میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو جیسے وهو العزيز الحكيم تو سکتہ مستحب نہیں، بلکہ اس کا تکبیر کے ساتھ وصل کرنا اولیٰ ہے، اور اگر ختم کسی اور لفظ پر ہو تو سکتہ کرنا چاہئے، لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا مبنیٰ محض قیاس ہے، اور حدیث باب میں حضرت قتادہؒ کا قول قراءت کے بعد سکتہ کی سنیت پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہئے، اور سکتہ کو مسنون ماننا چاہئے،

ثم قال بعد ذلك واذا قرأ ولا الضالين، یہاں سوال ہوتا ہے کہ یہ تو تین سکتے ہوگئے حالانکہ اوپر تثنیہ کا صیغہ آیا تھا، (یعنی ماهاتان السکتتان)

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت "واذا قرأ ولا الضالين" پچھلے جملے یعنی "اذا فرغ من القراءة" ہی کا بیان ہے، اور بعض نے یہ فرمایا کہ حضرت سمرہؓ اور ابی بن کعبؓ نے جن سکتتین کی طرف اشارہ کیا تھا وہ تو "اذا فرغ من القراءة" پر ختم ہوگئے، بعد میں حضرت قتادہؒ نے "واذا قرأ ولا الضالين" کہہ کر اپنی جانب سے ایک تیسرے سکتہ کا بیان فرمایا، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

وهذا اختتام الجزء الاوّل من "تقرير جامع الترمذی" المسمّٰی بـ "درس الترمذی" لاستاذنا المشفق وشیخنا المدقق ومولانا المحقق "محمد تقی العثمانی" زاده الله شرفًا وکرامةً واقبالاً وسعادةً وافادنا بعلومه الٰی یوم القیامة، ویلیه الجزء الثانی ان شاء الله تعالٰی اوّله "باب ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰة"۔

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات والصلوٰة والسلام علی سیدنا محمد صاحب المعجزات وعلی آله واصحابه اولی الکمالات صلوٰةً وسلامًا دائمین ماتعاقبت الاوقات وتواصلت البرکات،

ضبطه ورتبه وخرّج احادیثه احقر الانام "رشید اشرف" عافاه الله ورعاه التاریخ ۲۸ من شوال المکرم سنة ۱۳۹۹ھ بیوم الجمعة المبارکة؛

تمام شد جلد اوّل

ضمیمہ بابت صفحہ ۲۸۳

جھینگے کی شرعی حیثیت

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مایہ ناز تالیف ''تکملہ فتح الملہم'' کا حصہ ہے ،ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر احقر کی فرمائش پر مولانا عبدالمنتقم صاحب نے اس کا ترجمہ فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔ (میمن)

بعد میں تکملتہ فتح الملہم کی تالیف کے دوران اس مسئلے کی مزید تحقیق کا موقع ملا ،اس موقع پر تکملتہ فتح الملہم میں جو کچھ لکھا گیا ،اس کا ترجمہ یہ ہے:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على رسوله الكريم ،

اما بعد!

''جھینگے'' کو عربی زبان میں ''روبیان'' یا اربیان کہا جاتا ہے ،مصری زبان میں اس کا نام ''جمبری'' ہے اور انگریزی میں اسے Prawn Shrimp کہتے ہیں۔ائمہ ثلاثہ (یعنی حضرت امام مالک ،حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے ،کیونکہ ان کے ہاں تمام سمندری حیوانات حلال ہیں ،اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟

بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگا مچھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ ابن درید نے جمھرۃ اللغۃ میں کہا کہ **وار بیان ضرب من السمک** 'اربیان (جھینگا) مچھلی کی ایک قسم ہے۔'' جلد ۳ صفحہ ۴۱۴)

لغت کی مشہور کتاب قاموس وتاج العروس میں بھی جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا گیا ہے۔(جلد ا صفحہ ۱۴۶)

اسی طرح علامہ دمیری نے اپنی کتاب ''حیواۃ الحیوان'' میں فرمایا کہ'' **الروبيان هو سمك صغير جدا احمر**'' ''جھینگا بہت چھوٹی مچھلی ہے جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے۔'' (جلد ا صفحہ ۴۷۳)

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے ،جیسا کہ صاحب فتاویٰ حمادیہ وغیرہ۔ ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''امداد الفتاویٰ'' میں فرمایا:

سمک کے کچھ خواص لازمہ کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوئے کہ ان کے انتفاء سے سمکیت منتفی ہو جاوے ۔۔۔ مدار صرف

عدول مبصرین کی معرفت پر رہ گیا ہے۔اس وقت میرے **پاس**
حیواۃ الحیوان دمیری کی جو کہ ماہیات حیوانات سے **بھی باخبر**
ہے موجود ہے، اس میں **تصریح** ہے الروبیان **ھو سمک صغیر جدا**
بہرحال احقر کو اس وقت تو اس کے سمک ''مچھلی **ہونے میں بالکل اطمینان** ہے

ولعل الله یحدث بعد ذلک امرا. والله اعلم. (امدادالفتاوی جلد ۴ صفحہ ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین ''جھینگا'' کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، **بلکہ ان کے نزدیک** ''جھینگا'' پانی کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے ان کا کہنا ہے کہ جھینگا کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔
ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

﴿ھو حیوان ذو عمود فقری یعیش فی الماء و یسبح بعواماته و یتنفس بغلصمته﴾
'وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے''۔
(انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا ۳۰۵/۹ مطبوعہ ۱۹۵۰ء)

اس تعریف کے رو سے جھینگا مچھلی میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینگا گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے۔ نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔

۱۔الحیوانات الفقریۃ (Vertebrate)

۲۔الحیوانات غیر الفقریۃ (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار ہوتی ہے جبکہ جھینگا دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیاں آف بریٹانیکا (۳۶۳/۶ مطبوعہ ۱۹۸۸ھ) کے مطابق نوے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے۔ نیز یہ قسم تمام چھال والے جانور اور حشرات الارض کو بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔
﴿حیوان من خلق الماء و آخر رتبة الحیوانات الفقریة دمه احمر یتنفس فی الماء بواسطة خیاشیم وله کسائر الحیوانات الفقریة هیکل عظمی﴾
''مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے اس کا خون سرخ

ہے ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ڈھانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔'' (دائرۃ المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید وجدی نے مچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے:

﴿السمک من الحیوانات البحریة وھو یکون الرتبة الخامسة من الحیوانات الفقریة دمھا بارد احمر یتنفس من الھواء الذائب فی الماء بواسطة خیاشیمھا وھی محلاة باعضاء تمکنھا من المعیشة دائما فی الماء و تعوم فی بواسطة عوامات ولبعضھا عوامة واحدة﴾

'' مچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خیشوم کے ذریعہ وہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے جن کی مدد سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں تیرتی ہے اور بعض مچھلی کا صرف ایک ہی پر ہوتا ہے۔''

مچھلی کی یہ تعریفات جھینگے پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جھینگا اس لئے مچھلی سے خارج ہو جاتا ہے کہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہذا اگر ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جھینگا مچھلی نہیں ہے اور اس صورت میں حنفیہؒ کے اصل مذہب کے مطابق اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا جھینگے کے مچھلی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا اعتبار کیا جائے؟ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جگہوں کے عرف اگر آپس میں مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف معتبر ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں مردہ سمندری جانوروں سے سمک (مچھلی) کا جو استثناء کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ (لہذا کسی جانور کے سمک میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف معتبر ہوگا۔ مترجم) اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابن درید فیروز آبادی۔۔ زبیدی اور دمیری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جھینگا مچھلی ہے۔

لہذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے ''علم حیوان'' کی بیان کردہ تعریف کی روشنی میں جھینگے کو مچھلی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے کھانے کو ممنوع قرار دیا، اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب کے عرف کے مطابق جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔ لہذا فتویٰ دیتے وقت جھینگے کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں

ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے البتہ پھر بھی جھینگا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب زیادہ احوط اور زیادہ اولیٰ ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

أحكام الترفيه والألعاب

في

ضوء الشريعة الإسلامية

تأليف

فضيلة الشيخ محمود أشرف العثماني

أستاذ الحديث والخادم بدار الإفتاء بجامعة دار العلوم كراتشي

نقله إلى العربية

الأستاذ لقمان حكيم

المدرس بجامعة دار العلوم كراتشي

مكتبة دار العلوم كراتشي